

Cestně prohlašuji, že jsem na diplomové práci pracovala samostatně a bez
uváděné literatury

Ivana Zedníková

15. listopadu 2006

UK Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

Diplomová práce

**Víra jako rozhodnutí – existenciální myšlení v díle Blaise Pascala a Sorena
Kierkegaarda**

Autor: Ivana Zedníková

Vedoucí diplomové práce: Prof. ThDr. et ThDr. Otakar A. Funda

Rok: 2006

Čestně prohlašuji, že jsem na diplomové práci pracovala samostatně s použitím uvedené literatury.

Ivana Zedníková

15. listopadu 2006



Velice děkuji panu profesoru Fundovi za pomoc a za vstřicné a inspirativní vedení po celou dobu vypracovávání mé diplomové práce.

„Filosofie křesťana je plným právem existenciální.“

(Gilson, 1994, s. 31)

OBSAH:

Motto

MOTTO:

Úvod „Filosofie křesťana je plným právem existenciální.“
(Gilson, 1994, s. 31)

1. Život a dílo BLAISE PASCALA

1.1 Život a dílo BLAISE PASCALA

1.2 Jansenismus

2. Život a dílo SØREN KIERKEGAARDA

3. Pásová rozhodnutí v biografii obojích filozofů

4. Pascalova pojetí víry v Mlčových dílech

4.1 Pascalova úroveň víry proti racionalismu a Jankův racionalismus

4.2 Víra jako uspokojení v Pascalových Mlčovinách

5. Kierkegaardovo pojetí víry v Mlčových dílech

5.1 Kierkegaardovo pojetí víry jako „žít v naději“

Křesťanství

5.2 Kierkegaardovo pojetí víry jako „žít v naději“

Závěr

Průběh literatury

OBSAH:

Motto	4
Úvod	6
1. Život a dílo BLAISE PASCALA	8
1. 1 Život a dílo BLAISE PASCALA.....	8
1. 2 Jansenismus.....	24
2. Život a dílo SØRENA KIERKEGAARDA	28
3. Pozoruhodné shody v biografii obou filosofů	40
4. Pascalovo pojetí víry v klíčových dílech	45
4.1 Pascalova obrana víry proti jezuitům v <i>Listech venkovanovi</i>	45
4. 2 Víra jako rozhodnutí v Pascalových <i>Myšlenkách</i>	59
5. Kierkegaardovo pojetí víry v klíčových dílech	68
5. 1 Kierkegaardova kritika státní dánské luterské církve a soudobého křesťanství.....	69
5. 2 Kierkegaardovo pojetí víry jako rozhodnutí.....	76
Závěr	87
Použitá literatura	92

Úvod

Ve své diplomové práci se budu věnovat problematice pojetí víry jako rozhodnutí v díle Blaise Pascala a Søreny Kierkegaarda. Cílem mé diplomové práce je prokázat na tématice víry jako rozhodnutí existenciální motivy v díle obou myslitelů. Práce se má stát příspěvkem k lepšímu porozumění základů evropské existenciální filosofie.

Vodítkem ke zvolení tématu této práce mi byly kursy navštěvované u pana profesora Fundy, zejména kurs *Obraz člověka v hebrejské bibli*. V tomto kursu byl kladen důraz na hebrejské pojetí víry, a to mě přivedlo k zájmu o Søreny Kierkegaarda, křesťanského myslitele, který stojí na pomezí filosofie a teologie a který na jedné straně navazuje na bytostné vnímání božího nároku v hebrejské tradici a zároveň se tuto dimenzi pokouší artikulovat filosoficky, takže jí lze v jistém slova smyslu chápat jako předjímku Jaspersova pojetí transcendece a existenciální filosofie vůbec. Jestliže Kierkegaard označujeme „otcem existencialismu“, tak bychom v tomto směru mohli směle Kierkegaardova předchůdce Blaise Pascala označit za „praotce existencialismu“.

Po mnoha staletích v evropské duchovní tradici byla křesťanská víra argumentována racionálně. Racionální uchopení víry kulminovalo v Tomáši Akvinském, doznívá ještě u Descarta, ale ohlasy najdeme i u F. Brentana a T. G. Masaryka. Tato tradice byla v evropském myšlení výrazně prolomena Blaise Pascalem, který oživil prvokřesťanské, respektive Pavlovo pojetí víry jako existenciálního skoku. Kierkegaard navazuje na tuto tradici – pochopení víry jako paradoxu, které nelze racionálně argumentovat, a tím začal stavět most k pozdějším sekulárním podobám existenciální filosofie.

Víra sama je svou povahou existenciální: „Víra je bytostný akt existenciálního rozhodnutí bez záruk a bez zajištění. Bez zajištění historií, bez zajištění arzenálem náboženských představ, bez zajištění supranaturální ontologií. Víra je aktem naprosté existenciální vydanosti a nezajištěnosti, ale právě proto – a v tom je vírou, vírou veskrze – je vírou bez berliček historických argumentů, není

vírou v mýty či dogmata, ale vírou jako novou existencí. Existencí žitou ne ze sebe, a proto ve svém důsledku též existencí ne jen pro sebe.“ (Funda, 2003, str. 214)

Literatura ke zvolenému tématu je velice rozsáhlá. Proto svou práci vymezuji na vybraných stěžejních dílech Kierkegaardových, vážících se k tématu, a na dvou hlavních dílech Pascalových. Ve své práci budu používat metodu analýzy a interpretace textu, srovnávací metodu.

V prvních dvou kapitolách se budu zabývat osobnostmi obou filosofů a v základních obrysech nastíním podstatu jejich myšlenkového směřování, která nám otevře cestu k lepšímu porozumění sledované problematice. Po těchto dvou kapitolách zařazuji kapitolu nazvanou Pozoruhodné shody v biografii obou filosofů, ve které poukazuji na podobnosti v jejich životech, které jsou při bližším prozkoumání jejich biografie velice nápadné. Z podobné linie životních osudů obou zakladatelů existenciální filosofie vyplývá i stejné zaměření jejich filosofie. V kapitole čtyři interpretuji Pascalovo pojetí víry jako rozhodnutí, v kapitole páté postupuji obdobně u Sørensa Kierkegaarda.

Při studiu díla Blaise Pascala i Sørensa Kierkegaarda jsem věnovala poměrně velkou pozornost jejich kritice soudobé církve a způsobu praktikování křesťanství. Tento můj zájem nebyl samoučelný. Kritika poměrů vládnoucích v křesťanství v dobové realitě obou filosofů velkou měrou přispěla k vyprofilování jejich pojetí víry jako rozhodnutí.

V závěru své práce upozorňuji na široké pole identických existenciálních motivů, které se vyskytují u obou dvou myslitelů, a zhodnocuji přínos těchto motivů pro počátky existenciální filosofie.

1. Život a dílo BLAISE PASCALA

1. 1 Život a dílo BLAISE PASCALA

„Geniální francouzský matematik a myslitel BLAISE PASCAL (1623 – 62) má mezi filozofy, vědci a náboženskými reformátory, kteří utvářeli podobu novověkého myšlení, postavení zcela mimořádné. Ve svém díle dokázal spojit objevitelskou práci vědeckou, podloženou i jejím metodologickým promyšlením, s vyjádřením intenzivního prožitku nedostatečnosti rozumového poznání pro život člověka, ústícího v uvědomění významu víry. Ta se mu stala nejen útočištěm před zmatky světa, ale zároveň výzvou k mravní opravdovosti. Proto se energicky vložil do ideového zápasu, který za vlády „krále Slunce“ Ludvíka XIV. poutal pozornost francouzské a posléze i evropské vzdělané veřejnosti – mezi jezuity s jejich probabilismem a jansenisty s jejich rigorismem. Ve svém zásadním slovu do této diskuse, slavných „Listech venkovánovi“ (překlad prvních deseti z nich a Listu 15. je základem tohoto výboru spisů), podal kritiku morální vypočítavosti a ochoty svědomí ke kompromisu se světem nejen s myslitelskou hloubkou, ale rovněž s takovým mistrovstvím polemického stylu, že se tím vřadil i mezi klasiky francouzské prózy.“ (Horák, 1985, s. 380)

Blaise Pascal se narodil 19. června 1623 v Clermont-Ferrandu ve středofrancouzské provincii Auvergne. Narodil se do rodiny typické úřednické šlechty (Úřednická šlechta nepatřila k tradiční rodové aristokracii, ani k nově, francouzskou korunou vytvářené dvorské šlechtě. Byla svébytnou skupinou). Otec Blaise Pascala – Étienne Pascal (1588 – 1651) vykonával volenou funkci královského rady a výběrčího daní. Pascalův otec měl vynikající společenské postavení, vlivné známosti a disponoval poměrně velkým majetkem. Pascalova matka – Antoinetta Begonová (1596 – 1626) pocházela ze zámožné kupecké rodiny. Pascal měl dvě sestry: starší Gibertu, narozenou v roce 1620, později provdanou Périérovou, a mladší Jacquelinu, narozenou roku 1625. Starší Pascalova sestra, Gilberta, patřila mezi nejvzdělanější ženy své doby, vynikala zejména v

matematice. Provádala se za Étiennea Périera, který později Pascalovi pomohl se známým důkazem existence atmosférického tlaku. Mladší Pascalova sestra, Jacquolina, byla od mládí silně nábožensky zaměřená. V Pascalových 3 letech, v roce 1626, umírá Pascalovi matka.

Roku 1631 se Étienne Pascal usazuje se svými třemi dětmi v Paříži. Étienne Pascal, dobrý znalec klasických jazyků a matematiky, se sám ujímá synovy výchovy, později svého syna uvedl do Matematické akademie Otce Mersenna. Pascalův otec si při výchově svého syna stanovil několik pravidel, které dodržoval. Prvním pravidlem bylo, že se chlapec se neučil věcem, kterým řádně nerozuměl. Dále Pascalův otec stanovil, že se malý Blaise bude učit menšímu množství učiva, ale zato důkladně. Étienne Pascal byl zastáncem názoru, že se má více myslet, než vědět, což se odrazilo i v Pascalově filosofii. Pascalovo filosofické dílo nás zřejmě neohromí množstvím sepsaných spisů, o to větší je však hloubka a dopad jeho myšlenek.

Pascal byl od útlého věku chatrného zdraví. Okolo 18. roku se jeho nepřilíš dobrý zdravotní stav ještě více zhoršil. Trpěl vnitřní horkostí, různými bolestmi, z nichž nejzávažnější byla bolest žaludku a časté migrény. Svě sestře se svěřil, že od svých 18 let v podstatě neprožil jediný den bez bolesti. Tyto bolesti se stoupajícím věkem přicházely stále častěji a nabývaly na intenzitě.

Blaise Pascal již od nejranějšího věku projevoval vysokou dávku intelektu. V období dětství, místo toho aby si hrával s dětmi venku, rád tichounce seděl v koutku otcovy pracovny a naslouchal učeným debatám, které tatínek vedl s četnými přáteli o vědách, a zvláště o matematice. Mezi přátele Étiennea Pascala patřili přírodovědecky orientovaní učenci Le Pailleur, Desarguse, Robervale aj. Tato vybraná vědecká společnost a otcův způsob výuky Blaise Pascala nepochybně silně ovlivnily.

Mladý Blaise byl velmi nadaným dítětem, což se projevovalo i na jeho zvědavých otázkách. Již od dětství toužil poznat příčinu věcí. Otec učil mladého Pascala nejprve latině. Matematice a geometrii ho nechtěl učit do té doby, dokud Blaise precizně nezvládne latinu. Mladý Blaise však ve svém okolí často slýchal o vědách, které se nazývají matematikou a geometrií. Tázal se tedy otce, čím se tyto vědy zabývají. Otec mu jen povšechně odpověděl, že geometrie je vědou, která ustanovuje pravidelné figury a poměr částí těchto figur. V té době bylo Pascalovi pouhých 12 let. Nicméně už v tomto věku byl obdařen vysokou inteligencí,

a tak dlouho se zabýval přemýšlením o geometrii, až sám dospěl k 32. větě I. knihy Euklidovy geometrie.¹ Sám dokonce dokázal objevit základní definice geometrie (neznal sice správné názvy geometrických útvarů, a tak např. kružnici říkal kolo atp.), axiomata a přešel až k demonstracím.

Když otec viděl, jak je jeho syn nadaný, dovolil chlapci za odměnu studovat matematiku a geometrii, i když bylo jeho původním záměrem začít chlapce učit těmto vědám později. Pascal se tedy od té doby učil matematice. Velice brzy začal vynikat svými pracemi matematickými a fyzikálními. V pouhých 16 letech napsal *Pojednání o kuželosečkách (Essai sur les ciniques)*, které o rok později publikoval.

Pascal byl schopen své vědecké poznatky přenášet i do praxe. V letech 1642 – 1645 se pokouší o sestrojení počítacího stroje, který by usnadnil otcovu práci výběřčího daní. Vynalezl počítací stroj, který nazval Pascaline, a nechal si ho patentovat. Šlo o úplně první počítací stroj vůbec. Během svého života sestrojil několik takovýchto počítacích strojů.² Některé z nich se dochovaly až do dneška. Díky sestrojení počítacího stroje bývá Pascal považován za předchůdce kybernetiky. S Pascalovým praktickým využitím teoretických vědomostí souvisí snad nejkurióznější epizoda jeho života. Touto událostí bylo vytvoření první veřejné dopravní společnosti v Paříži roku 1662. Spolu s Pascalem se na tomto projektu podílel vévoda Roannez, markýz de Crenan a markýz de Sourches. Společnost se jmenovala *L'affaire des carrosses à cinq sols*. Pascalovi tak byl přiznán patent na první pravidelnou dostavníkovou linku v Paříži.

Rok 1646 je pro Pascala rokem, ve kterém byla vytyčena významná dráha jeho dalšího myšlenkového směřování. Podnět k tomu myšlenkovému směřování zavdala příčina, již je nutné zmínit. Zdánlivě banální otcův úraz – zlomená noha, vede k Pascalově setkání s jansenisty.³ Étienna Pascala ošetřují příslušníci náboženského hnutí, kteří sympatizují s jansenismem. Nejen Blaise Pascala, ale celou jeho rodinu jansenistické učení nadchne. Pascal se setkává s Jansenovými spisy, které horlivě studuje. Tomuto sekání s jansenismem se říká „první Pascalovo obrácení“. (K tzv. „druhému obrácení“ dojde v roce 1654.) První Pascalovo obrácení se projevilo ve vášnivém ponoření se do nově objevené teologické a

¹ Tzn.: Součet úhlů v trojúhelníku rovná se dvěma úhlům pravým.

² Údaje o počtu sestrojených počítacích přístrojů se různí.

³ Stručnou podstatu jansenismu vysvětlím v podkapitole 1. 2

náboženské problematiky a v dočasném odklonění se od „světského života“. Přibližně na rok odchází do ústraní kláštera Port-Royal⁴, kde se věnuje duchovní, náboženské problematice. Po roce stráveném duchovními studii se vrací k „světskému životu“.

Rok 1646 je významný nejen z pohledu Pascalova duchovního směřování, ale i z pohledu vědeckého. V tomto roce zahajuje své pokusy prokazující existenci vzduchoprázdna. Téma vakua bylo v této době považováno za experimentální. Pascal se věnoval výzkumu fyzikálního problému vzduchoprázdna, kterému se věnoval i Ital Torriceli a v Polsku Valerian Magni. Torriceli vynalezl rtuťový barometr, ale nedokázal vysvětlit, jakým způsobem se může beze ztráty předávat tlak vzduchu dolů i nahoru. Toto dokázal vysvětlit teprve Pascal. Přišel na myšlenku, že tlak vzduchu závisí na nadmořské výšce. S ověřením této hypotézy mu pomohl jeho švagr, Florin Périer, který v roce 1648 vynesl tlakoměr na horu Puy de Dôme, a tak byl porovnán tlak na hoře s tlakem v Clermontu.⁵ Tímto pokusem byla ověřena správnost Pascalovy teorie. Výsledky Pascal sepsal ve spisu pojmenovaném *Nové pokusy týkající se vzduchoprázdna (Expériences nouvelles touchant le vide)*. Následně o vzduchoprázdnu písemně polemizoval s jezuitou otcem Noëlem a argumentoval proti scholastické tezi o neexistenci vakua (známé horror vacui - příroda se hrozí prázdna).

Spor o vzduchoprázdno vedl nejen s jezuitou, ale také s významným filosofem tohoto období – René Descartem. V roce 1647 Pascal pobýval u své sestry v Paříži, kde se dvakrát setkává právě s René Descartem: „První návštěva byla nepříznivě ovlivněna hádkou mezi Descartem a přítomným Pascalovým přítelem, druhá Pascalovým onemocněním. Přesto se zdá, že došlo k zajímavé výměně myšlenek. Důsledkem setkání bylo však nakonec rozladění. Descartes si připisoval zásluhu na pokusu prokazujícím pokles tlaku s výškou, který údajně poradil Pascalovi provést, aniž se o tom Pascal později zmínil.“ (Novotný, 2006, s. 1) Tento spor již sotva někdo rozsoudí.

⁴ Centrem francouzského jansenismu byl klášter Port-Royal, ležící několik kilometrů od Versailles, kde jansenisté založili školu, kterou prošel vedle Blaise Pascala např. i známý literát Jean Racine. Stoupencům kláštera Port-Royal se říkalo „samotáři“. I Pascal se stal členem skupiny samotářů. Stoupenci, kteří se kolem této školy shromažďovali, nemuseli nutně vstoupit do řádu. Jansenisté je k tomu nenutili.

⁵ Jednalo se o tisíc metrů výškového rozdílu.

I v následujících letech se Pascal zabýval fyzikálními problémy. Napsal statě *Rovnováha kapalin (L'équilibre des liquers)* a *Tíže vzduchu (La pesanteur de l'air)*, jimiž přispěl k objevení základního zákona hydrostatiky. Roku 1648 píše pojednání o *Vzniku kuželoseček (Generatio conisectionum)* a vydává *Zprávu o velkém pokusu s rovnováhou kapalin (Récit de la grande expérience de l'équilibre des liquers)*.

V roce 1651 umírá Pascalovi otec. Pascalovi po něm zůstává poměrně velké dědictví. V Pascalově životě nastává tzv. „světské období“. Na podzim odjíždí do Clermontu, kde se stýká s mnoha lidmi vysokého postavení. Dochovala se i svědectví, že Pascal byl velmi pozorný k mladým clermontským slečnám. Prožívá jakousi neurčitou milostnou epizodu, která však nedošla ke zdařilému konci. Do okruhu jeho přátel patří vévoda de Roannez, Miton, kterého zmíní několikrát ve svých *Myšlenkách*, a kultivovaný rytíř de Méré. Osobnost rytíře de Méré má velký význam pro Pascalovo bádání v oblasti počtu pravděpodobnosti. Rytíř de Méré pěstoval hazardní hru, a tak se Pascal v této souvislosti začne zabývat počtem pravděpodobnosti. O této problematice si dopisoval s Fermatem. Blaise Pascala lze tedy pokládat za jednoho ze zakladatelů počtu pravděpodobnosti. Mimo jiné se dostal až na hranici integrálního počtu. Dalším matematickým problémem souvisejícím s počtem pravděpodobnosti, který zpracovává ve spise *Pojednání o aritmetickém trojúhelníku (Traité du triangle arithmétique)*, je schéma binomických koeficientů (tzv. Pascalův trojúhelník⁶).

⁶ Jedná se o geometrické uspořádání binomických koeficientů do tvaru trojúhelníku. Tento poznatek je využíván v matematice (při počtu pravděpodobnosti) a v programování počítačů.

Pascalův trojúhelník je „trojúhelníkové schéma sestavené z kombinačních čísel, kde součet dvou sousedních čísel v jednom řádku je roven číslu ležícímu mezi nimi o řádek níže s tím, že čísla v $(n + 1)$ -ním řádku představují binomické koeficienty v rozvoji $(a + b)^n$; tj. P. t. má tvar

1

1 1

1 2 1

1 3 3 1

1 4 6 4 1

1 5 10 10 5 1

(Pokračování na následující straně)

V lednu roku 1652 vstupuje Pascalova sestra Jacquelinina vĕna klášteru do kláštera Port-Royal. Pascal se vrací z Clermontu do Paříže, aby zde právnĕ vyřešil otázku převodu Jacquelinina vĕna klášteru.

Pascal pokračuje ve vědecké dráze. Píše dvě obsáhlá pojednání *O rovnováze kapalin* a *O váze objemu vzduchu* (*Traité de L'équilibre des liquers, Traité de la pesanteur de la masse d'air*). Tato pojednání byla vydána až posmrtnĕ.

V roce 1654 prožívá své druhé, tentokrátĕ trvalé a hluboké vnitřní obrácení, které je zaznamenáno v tzv. memoriálu. Roku 1654 se tak Pascal definitivně odvrací od „svĕtského života“ a odchází do života v ústraní kláštera Port-Royal. Veškeré své síly věnuje náboženskému rozjímání a přípravĕ na velkou obranu křesťanské víry. Nastává tak „druhé Pascalovo obrácení“.

Později se vykládalo, že k tomuto obrácení byl Pascal podnícen třemi událostmi. První z nich je nehoda na kočáru na mostĕ v Neuilly.

„Splášili se mu konĕ u kočáru a vrhli se z mostu v Seinu; vůz na samém kraji mostu zastavil se, když našťestí postraňky přetrženy. Nešťestí, či vlastně štĕstí to rozrušilo prý duši Pascalovu tou měrou, že vídal kolem sebe po celý čas žití svého zející propast a že ustranil se všelikého života svĕtského.“ (Masaryk, 1998, s. 68) Tato událost Pascala velmi rozrušila, zažil obrovské trauma. Myslel si, že zemře. Svou záchranu přičítal zásahu boží vůle. Po této příhodĕ ho celý život pronásledovala představa bezedné propasti⁷ a pocity lidské ztracenosti.

Druhá událost z téhož roku bývá nazývána Zázrakem svatého trnu. O této události máme dochované svědectví v podobĕ dopisu, který Gilberta poslala své sestře Jacquelinĕ. Malá Pascalova neteř Margarita trpĕla přes tři roky očním vředem, který se přes veškerou péči lékařů nedařilo vyléčit. Její stav byl natolik vážný, že lékaři považovali nemocné oko za ztracené. V březnu roku 1654 byl do školy, kam Margarita docházela, přinesen relikviář s kouskem svatĕ Kristovy koruny. Jednu řádovou sestru napadlo dotknout se relikviářem nemocného oka. Margaritu ještĕ téhož dne večer přestalo oko bolet, vytékání hnisu ustalo a po několika dnech se vřed zcela zahojil. Lékaři prohlásili toto uzdravení za zázračné.

(Pokračování z předchozí strany)

např. $(a + b)^3$ odpovídá čtvrtý řádek P. t., tj. $(a + b)^3 = 1.a^3 + 3.a^2b + + 3.ab^2 + 1.b^3$.“
(in: Universum, 2001, s. 158)

⁷ Prázdný prostor hrál významnou roli také v jeho předchozím životĕ vědeckém.

Pascal si vykládal tento projev boží milosti jako další znamení seslané od Boha. Tímto uzdravením byl ovlivněn o to více, že byl na svou neteř velmi citově vázán a sám byl od dětství chatrného zdraví.

Třetí událostí je ono samotné "druhé obrácení". Tato událost je co do významu a důsledků pro Pascalův život nejdůležitější. V noci 23. listopadu 1654 Pascal dvě hodiny prožívá mystický extatický zážitek. Svou vizi a pocity z toho zážitku si v rychlosti zaznamenal na kousek papíru. Tomuto záznamu říkáme Pascalův memoriál. Pascalův memoriál představuje existenciální bytostné vyznání. Tímto vyznáním poměřoval všechny své další činy. Aby se svému obrácení nezpronevěřil a aby si neustále připomínal niternost své víry, zašil si tento kousek papíru do podšívky svého kabátu. Přítomnost memoriálu tak byla přímo fyzicky hmatatelná, memoriál měl u sebe i v okamžiku smrti. Jen těžko si můžeme představit, co se té noci odehrálo v jeho nitru. Zdá se, že alespoň na okamžik mohl prožívat vnitřní mír a radostnou jistotu ve vztahu s Bohem. Přejásný text Pascalova memoriálu zní:

„ - Léta Páně 1654

Pondělí 23. listopadu, den sv. Klementa papeže

a mučedníka a ostatních v martyrologiu,

Předvečer sv. Chrysogona mučedníka a ostatních

Od asi půl jedenácté večer až

asi do půl jedné

Oheň.

Bůh Abrahámův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův,

Ne filosofů a vědců.

Jistota, jistota. Cít, radost, mír.

Bůh Ježíše Krista

Boha mého a Boha vašeho.

Tvůj Bůh bude mým Bohem.

Zapomnění světa a všeho vyjma Boha.

Neobjeví se než cestami ukázanými

v evangeliu.

Velikost lidské duše.

Otče cesto, svět tě nepoznal,

ale já jsem tě poznal.
Radost, radost, radost, slzy radosti.
Odloučil jsem se od něho.
Opustili mě, pramen vody živé.
Můj Bože, opustiš mě. . .
Kéž nejsem odloučen na věky,
toto je život věčný. Kéž tě poznají,
jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal , J[ežíše] K[rista]
Ježíše Krista,
Ježíše Krista.
Odloučil jsem se, uprchl mu, zapřel ho, ukřižoval.
Kéž nikdy nejsem od něho odloučen.
On se uchovává pouze cestami ukázanými
v evangeliu.
Odevzdání naprosté a sladké.
Úplné podrobení Ježíši Kristu a mému vůdci.
Věčně v radosti za jeden den duchovního cvičení na zemi.
Nezapomenu tvá slova. Amen.“
(in: Masaryk, 1998, s. 94)⁸

⁸ Pascalův memoriál v originále:

„L an de grace 1654,
Lundy 23 novembre, jour de st. Clement, pape
et martyr autres au martirologie,
Veille de st. Chrysogone martir et autres
Depuis environ dix heures et demy du soir jusques
environ minuit et demy
Feu.
Dieu d' Abraham, Dieu d' Isaac, Dieu de Jacob,
Non de philosophes et des scavans.
Certitude, certitude. Sentiment, joye, paix.
Dieu de Jesus Christ
Deum meum et Deum vestrum.

(Pokračování na následující straně)

Blaise Pascal, který od mládí vyniká v přírodovědeckých disciplínách, ve kterých dosahuje nemalých úspěchů, nakonec, po „dvou obrácení“, zjišťuje, že čím hlouběji proniká do světa matematiky, tím více je přesvědčen, „... že racionální a matematické myšlení nechává neuspokojeny právě nejhlubší potřeby naší lidské přirozenosti a že nejpodstatnější otázky nemůže zodpovědět. Jakkoli je budova matematiky skvělá a v sobě uzavřená, to, čeho je člověku nejvíce zapotřebí, mu poskytnout nemůže.“ (Störig, 2000, str. 244)

Rozum pro něj v nazírání světa přestává být vším, protože k poznání Boha nám ničím nepomůže. Rozum tedy není dostačující k pochopení lidského života, světa, neboť lidský život je nemyslitelný bez Boha. Rozum člověka ke spáse

(Pokračování z předchozí strany)

Ton Dieu sera mon dieu.

Oubly du monde et de tout hormis Dieu.

Il ne se trouve que par les voyes enseignées
dans l'Evangile.

Granduer de l'ame humaine.

Pere piste, le monde ne t' a connu.

mais je t' ai connu.

Joye, joye, joye, pleurs de joye.

Je m' en suis separé.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Mon Dieu, me quitterez vous. . .

Que je n' en pas separé eternellement,

Cette est la vie eternelle. Qu'ils te connoissent
seul vray Dieu, et celuy que tu as envoyé. J. C.

Jesus Christ,

Jesus Christ.

Je m'e sui separé, je l' ai fuy, renoncé, crucifié.

Que je n' en sois jamais separé.

Il ne se conserve que par les voyes enseignées
dans l'Evangile.

Renonciation totale et douce.

Soumission totale à Jesus- Christ et à mon directeur.

Eternellement en joye pour un jour d' exercise sur la terre.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.“

(in: Masaryk, 1998, s. 69, 70)

nedovede, tato moc podle Pascala náleží pouze srdci. V okamžiku, kdy Pascal opouští racionální nazírání světa, rozhoduje se pro víru.

„Srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví“ (LA COEUR A SES RAISONS, QUE LE RAISON NE CONNAIT PAS). To je nejslavnější snad věta myšlenkového odkazu Blaise Pascala, kterou kromě jiného – v návaznosti na prvotní křesťany, na apologetu Tertulliana a v anticipaci Kierkegaarda – poukazuje na zásadně iracionální povahu náboženského postoje ke světu a k člověku. Boha cítí srdce a nikoli rozum.“ (Tretera, 1996, s. 290)

K tomu, že k Bohu vede pouze srdce Blaise Pascal dochází i v rozlišování tří stupňů skutečnosti na tělesa, ducha a srdce. S ohledem na tyto tři stupně probíhá myšlení buď v duchu geometrickém, nebo v duchu jemném. Uvažovat geometrickým duchem znamená myslet deduktivně. Duch jemný je schopen vidět prostřednictvím intuice. Hlavní zbraní geometrického ducha je rozum. U některých lidí převažuje duch jemný. Tito lidé usuzují podle citu a dovedou postřehnout skryté principy. Lidé disponující duchem geometrickým usuzují deduktivně, závěry vyvozují postupně z mnoha principů, ale nechápou nic, co se týká citů.

Podle Blaise Pascala k Bohu nedojdeme ani prostřednictvím ducha geometrického ani jemného, ale pouze srdcem: „Boha cítí srdce, a nikoli rozum. V tom právě je víra: Bůh citelný srdci, ne rozumu.“ (Pascal, 1973, s. 58, LXX) „K poslednímu, absolutnímu jsoucnu však nepronikne ani duch geometrický, ani duch jemný, nýbrž toliko cit, odevzdanost v milost boží, láska a důvěra. Bůh lásky stojí nad Bohem pravdy.“ (Neff, 1993, s. 272) V takovémto pojetí víry se člověk pro víru rozhoduje nikoli rozumově, ale srdcem. Nehledá racionální argumenty pro víru. Nepotřebuje je. Člověk, jehož víra vychází ze srdce, věří, protože nemůže volit jinak. Pro niternou víru nemá žádné racionální argumenty. Víra se stává paradoxem. Víra je pro něj skokem do prázdnoty, nezajištěnosti. Pascalovo pojetí víry jako skoku do prázdnoty jistě souvisí s Pascalovým dřívějším vědeckým bádáním o vzduchoprázdnu. „A poněvadž si Pascal uvědomuje, že pro člověka je „Bůh skryt“, protože se lidem ztratila zjevná jistota správnosti jejich jednání, nezbyvá jim nic jiného než hledat tuto jistotu v zoufalé sázce na vlastní nitro. Člověk stojí sám tváří v tvář světu, věčnosti; jeho osamění mu nemůže nic ulehčit, jen víra.“ (Horák, 1985, s. 89)

Přestože byl Pascal, jak vidíme, náboženskou bytostí, která k Bohu kráčela po cestě srdce, nebránilo mu to v tom, aby v křesťanských dogmatech viděl

rozumové rozpory a paradoxy. Jedinou náboženskou pravdu viděl v evangeliu, a nikoli v církevních dogmatech. V tomto duchu se ostatně také vyznává v memoriálu: „Odloučil jsem se, uprchl mu, zapřel ho, ukřižoval. Kéž nikdy nejsem od něho odloučen. On se uchovává pouze cestami ukázanými v evangeliu.“ (in: Masaryk, 1998, s. 94) Evangelium pro něj bylo oblastí srdce, kdežto dogmata bylo možno podrobit kritice rozumu.

Od „druhé obrácení“ vkládá Pascal většinu své energie do služeb božích. V jeho předchozím životě stál na prvním místě zájem o společenský život a vědu, k otázkám náboženství se obracel jen občas. Obě „obrácení“ dovedla Pascala k obrovskému životnímu zvratu. Po nehodě na mostě v Neuilly Pascal zažíval pocity naprosté lidské ztracenosti. Vnitřně byl srozuměn s tím, že dostat se z této ztracenosti není v lidských silách. V lásce a v odpuštění vidí jediné východisko z této vpravdě existenciální situace. Od vcelku vyhraněné vědecké orientace náhle zcela vpadne do kategorie vykoupení a do zvěsti milosti.

Pascal nemůže boží milost a boží výzvu nijak zargumentovat, protože víra je záležitostí srdce, a nikoli strohému rozumu vědce. Právě proto zaznívá v Pascalově memoriálu onen tak nesčetně mnohokrát citovaný text: „Bůh Abrahámův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, ne filosofů a vědců.“ (in Masaryk, 1998, s. 94) Bůh nenáleží našemu rozumu. Bůh je otázkou srdce, podmaněného srdce. Rozumem se nelze vyznat z pocitu niternosti Boha⁹. A v tom spočívá onen hluboký paradox. Tímto paradoxem je člověk zaskočen. Nejsme to my, lidé, kdo se dovolává Boha. Je to Bůh, jenž si člověka povolal, oslovil ho. Tento Bůh se dovolává našeho srdce, protože víra je záležitostí srdce. Ani Abrahám, ani Izák, ani Jákob nechtějí zprvu slyšet hlas boží. Boží hlas, který zní v našem srdci však nelze umlčet. Člověk nemůže volit jinak, než že je boží výzvě zcela podmaněn. To je ona existenciální dimenze víry.

V kategorii milosti se pohybuje i Pascalova antropologie. Východisko Pascalova vidění místa člověka na zemi vychází z pochopení zvěsti milosti. Okolo problému milosti se točil spor o jezuitské pojetí morálky. Ve svém

⁹ Slovo Bůh ve své práci užívám s velkým počátečním písmenem, protože se jedná o Boha křesťanského a protože Pascal i Kierkegaard k Bohu projevovali velkou náboženskou úctu. Někteří z citovaných autorů užívají slova bůh s malým písmenem. Dvojití psaní slova Bůh – bůh v této práci, tak není nedůsledným užíváním pravopisu, ale zachováním dvojího významového úzu v souladu s pravidly českého pravopisu.

pojetí milosti se Pascal prokazatelně inspiroval především Aureliem Augustinem a yperským biskupem Jansenem.¹⁰ „Pascal všude obhazuje nutnost opravdové, nikoli formální víry, neboť ta mu poskytuje jak vysvětlení záhady člověka, tak naději v zoufalém postavení, v němž se člověk nachází. Vždyť jen víra v Boha, byť i ve světě skrytého, mu dává naději, že se mu dostalo milosti, jež mu umožňuje, aby konal dobro, aby naplnil svoje nitro citem, aby neustrnul na „jednorozměrnosti“ pouze nazíravého poznání a jednání zaměřeného jen na okamžitý prospěch.“ (Horák, 1985, s. 90)

Pascal se snaží pochopit člověka prostřednictvím Krista, neboť člověk je stejně veliký jako ubohý, a to se zračí i v Kristově osudu. Pascal: „Bůh ponížený až k smrti na kříži; mesiáš vítězí svou smrtí nad smrtí. Dvojí přirozenost Ježíše Krista, dvojí příchod, dvojí stav lidské přirozenosti.“ (Pascal, 1973, s. 93) I. Tretera k tomu poznamenává: „Kristus je Bohem poníženým až k smrti na kříži, ale zároveň i Mesiášem, jenž svou smrtí nad smrtí vítězí.“ (Tretera, 1996, s. 290).

Myšlenka dvojakosti člověka se u Pascala neustále opakuje. Pascal protestuje proti jednostrannému pojetí člověka. Na jedné straně je to protest proti ignorování lidské slabosti, na straně druhé nesouhlasí ani s pomíjením lidské velikosti. Člověk je neustále vnitřně rozpolcen. Pohybujeme se tedy mezi peklem a nebem, a to Pascal považuje za nejchoulostivější věc na světě.

Přes nový způsob života po „druhém obrácení“ Pascal nepřerušil veškeré styky se společností. O dění se živě zajímá a v letech 1656 a 1657 sepisuje známé dílo *Listy venkovanovi (Lettres provinciales)*¹¹. *Listy venkovanovi* uveřejňuje pod pseudonymem Louis de Montalte. V *Listech* ironicky a satiricky odsuzoval jezuitskou etiku a mravnost.

¹⁰ Pozoruhodným jevem je, že není vyloučeno, ale ani to nelze prokázat, že Pascalovi nebyl neznámý Martin Luther. Lze se domnívat, že v době před Bartolomějskou nocí (18. srpna 1572), kdy v Paříži panovala poměrně tolerantní náboženská atmosféra, mohla být v Paříži přítomna luterská komunita a že se její duchovní odkaz přímo dostal i k Pascalovi. Otázka, zda se Pascal setkal s luteránstvím přímo či zvěst milosti přejímá výlučně od Cornelia Jansena a Sv. Augustina, je značně složitá a její objasnění přesahuje rámec této práce. K jejímu objasnění by byla zapotřebí rozsáhlá studie, která by v tomto směru přinesla nová odhalení a podněty.

¹¹ *Listy venkovanovi* jsou v českém prostředí rovněž vydávány pod názvem *Listy provinciálů* nebo *Listy proti jezuitům*.

K napsání *Listů venkovanovi* vedly Pascala následující události. Mezi prosincem roku 1655 a lednem roku 1656 proběhlo několik bouřlivých teologických sporů mezi jezuity a jansenisty na pařížské Sorboně. Pascalovou reakcí na tyto boje byly *Listy venkovanovi (Lettres provinciales)*¹², které napsal v době mezi 23. lednem 1656 a 24. březnem 1657. Listů bylo celkem 18. Tyto listy vydal anonymně. Hned první list měl takový ohlas, že král nařídil prohlídky jansenistických tiskáren a jejich zavření. Uvedené perzekuce zůstaly bez úspěchu, neboť následovalo vydání listů dalších. Tisíce exemplářů se pohybovaly nejenom Francií, ale téměř celou Evropou. V společnosti vzdělanců tehdejší doby bylo prestižní záležitostí vlastnit alespoň jeden list. Jezuité se rovněž marně pokoušeli odhalit autora nebo alespoň nakladatele. Řím Pascalovy *Listy venkovanovi* ostře odsoudil a v roce 1657 byly zapsány na seznam zakázaných knih. Francouzský král vydal rozkaz, aby *Listy venkovanovi* byly spáleny, tiskař de Saxe byl uvržen do vězení v Bastille, ačkoliv autora ani neznal.

Listy venkovanovi jsou ironickou, sarkastickou polemikou vůči jezuitům. Jsou vtipnou a duchaplnou kritikou. *Listy venkovanovi* jsou pokládány za vzor rétoriky a ironie. Jejich styl je vášnivý, avšak přesný, je vzorem přirozenosti a konkrétnosti. Pascal, podobně jako Kierkegaard, vynikal ironií a kousavým sarkasmem. Pascal v *Listech* ostře vystupuje proti zneužívání náboženských citů pro politické cíle. Jeho argumentace směřuje proti jezuitskému morálnímu učení. Je třeba si uvědomit, že Pascalův boj proti jezuitům nebyl motivován nenávistí k církvi, ale právě láskou k ní.

Listy venkovanovi se staly proslulými nejenom pro svou myšlenkovou a literární kvalitu, ale svou úlohu sehrály i jako inspirační zdroj pro jiné myslitele, spisovatele. 15. list např. inspiroval Molièra k napsání vynikající hry *Tartuffe*. Právě v Pascalovi se počíná svébytný ráz francouzského filosofování. Pro francouzskou filosofii je typické, že se filosofické spisy často pohybují na žánrovém pomezí povídky, novely nebo cestopisu. Takováto forma filosofování je typická zejména pro osvícenství a existenciální filosofii. Ve Francii tak vznikají Montesquievovy *Perské listy* nebo filosofické romány Camusovy (*Cizinec*, *Pád*, *Mýtus o Sysifovi*).

¹² Podrobněji se k obsahu a významu *Listů venkovanovi* vyjádřím v kapitole Pascalovo pojetí víry v klíčových dílech.

V prvních listech Pascal čtenáře uvádí do sporů na pařížské Sorboně a do obhajoby jansenistického stanoviska Arnauldova. Pascal útočí na jezuitský probabilismus.¹³

V dalších listech se zabývá morálními zásadami jezuitů. Formou smyšlených rozhovorů bičuje Pascal jejich morálku a mistrovsky líčí jejich pokrytectví.

Jezuité označili myšlenky *Listů venkovanovi* jako pomluvu řádu. To Pascala vyprovokovalo k napsání další řady *Listů*, označených čísly 11. – 18.¹⁴ *Listy venkovanovi* jsou považovány za dílo, které poměrně velkou měrou přispělo k otřesení autority Tovaryšstva Ježíšova. Petr Horák se o nich vyjadřuje takto: „...málokterý ojedinělý polemický čin sehrál tak velkou, doslova celoevropskou roli v otřesení morální autority jezuitského řádu, jako to učinily právě Pascalovy *Listy venkovanovi*.“ (Horák, 1985, s. 14)

V celém Pascalově díle je patrné úsilí, které se snaží dosahovat pravdivého poznání, ve kterém by bylo v souladu morální citění s rozumem a věda s vírou.

Vrcholným, zároveň však nedokončeným, dokladem tohoto úsilí je dílo – *Myšlenky*. *Myšlenky* jsou doplněním *Listů venkovanovi* a byly zamýšleny jako apologie křesťanství. Na *Myšlenkách* Pascal pracoval od roku 1658 až do své smrti. První, tzv. portroyalské, vydání *Myšlenek* vychází v roce 1670 pod názvem: *Myšlenky pana Pascala o náboženství a několika jiných tématech, nalezené po jeho smrti v jeho písemnostech (Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers)*. Pascalovy poznámky byly nalezeny ve formě neuspořádaných papírů. Zhruba je lze rozdělit na dvě části. Jedna část se zabývá tím, jak je člověk bez Boha bídný. Část druhá se věnuje štěstí, které člověk prožívá s Bohem. V *Myšlenkách* propuká naplno Pascalův náboženský cit. Pascalův záměr napsat apologii křesťanství však překazila smrt, podařilo se mu realizovat jen zlomek díla.

Stejně jako *Listy venkovanovi* jsou i *Myšlenky* dílem nejen filosofickým, ale i literárním. Z literárního hlediska se jedná o jakýsi stenografický záznam, jenž je však místy jen obtížně dešifrovatelný.

¹³ Podle učení probabilismu se můžeme opírat o názor, který sice nemusí být pravdivý, ale je pravděpodobný. Dokonce probabilismus učí, že ze dvou věrohodných mínění je povoleno přidržet se mínění méně jistého. Věrohodnost určuje náš vlastní rozum nebo všeobecně uznávaná a důvěryhodná autorita. Podle Pascala má být proces poznání osvobozen od lidské i božské autority.

¹⁴ 19. dopis se zachoval pouze v náčrtku.

Podle T. G. Masaryka¹⁵ Pascal zakládal svou obhajobu křesťanství na třech hlavních důkazech:

„Po prvé. Náboženství křesťanské – církve katolické – původ svůj od Boha dokazuje skutečným zmravňováním člověčenstva.“ (Masaryk, 1998, s. 83)

„Po druhé. Nepřetržitost a trvání církve zřejmým jsou důkazem božskosti. Církev vznikla mocně, ač pronásledována byla co nejvíce; dala se mučiti, ale nikdy nepoddávala se světským tyranům. Náboženství jiná a sekty z ní samé vyvstávající dokazují nejlépe vznešenost její.“ (Masaryk, 1998, s. 84)

„Po třetí. Vnější i vniterná pravost zázraků, o nichž nám Písmo zprávy dává, věští pravdivost učení křesťanského; náboženství bez zázraku je nemožno.“ (Masaryk, 1998, s. 84)

T. G. Masaryk se o *Myšlenkách* vyjadřuje velmi pochvalně: „...není spisu na světě, který by tak k duši jako „Pensés“, který by z netečnosti a lhostejnosti tak vyburcoval a záhadu žití lidského tak dojemně naučil ne-li poznávat, tož aspoň tušiti.“ (Masaryk, 1998, s. 86)

Pascal v *Listech venkovanovi* i v *Myšlenkách* „...obhazuje nutnost opravdové, nikoli formální víry, neboť ta mu poskytuje jak vysvětlení záhady člověka, tak naději v zoufalém postavení, v němž se člověk nachází. Vždyť jen víra v Boha, byť i ve světě skrytého, mu dává naději, že se mu dostalo milosti, jež mu umožňuje, aby konal dobro, aby naplnil svoje nitro citem, aby neustrnul na „jednorozměrnosti“ pouze nazíravého poznání a jednání zaměřeného jen na okamžitý prospěch.“ (Horák, 1985, s. 90)

V roce 1659 je Pascalův zdravotní stav velmi vážný a neustále se zhoršuje. V posledních letech svého života trpěl tělesně i duševně. Přes strasti, které mu působila zhoršující se nemoc (k úporným bolestem se přidávala částečná paralýza končetin a bolestivé záchvaty se stávají téměř nepřetržitými), si ukládal nejrůznější asketická omezení. Svůj zdravotní stav snášel bez reptání, odmítal vše, co by mu mohlo od bolesti ulevit nebo mu poskytnout více pohodlí.

Roku 1660 opouští Paříž, léčí se v lázních a žije na zámku Bien-Assis u Clermontu. Dodržuje stále přísnější kázeň a rozdává majetek chudým. Je známé, že

¹⁵ T. G. Masaryk patřil k prvním českým myslitelům, kteří se soustavněji zabývali Pascalovým dílem.

Pascala dojímal chudoba – např. v roce 1662 poslal téměř vše, co měl, hladovějícím v Blois na Loire.

1.2 Roku 1661 vyzvalo francouzské shromáždění kléru všechny duchovní a řeholnice, aby podepsali zavržení pěti Jansenových zásad. Tento krok se tedy týkal i Pascalovy sestry Jacqueliny, která byla řeholnicí v Port-Royalu. Tento čin ji naprosto zlomil a za několik dní po té zemřela. Pascal tím vším velice trpěl, společně s Roanezem a Domatem se však tomuto nátlaku nikdy nepodřídil.

V této době je Pascal již velmi vážně nemocen a uchyluje se ke své sestře Gilbertě Périérové, u které v 39 letech dne 19. srpna 1662 umírá.

1. 2 Jansenismus

Pascal žije v době třicetileté války (1618 – 1648), v době, kdy je Francie zmítána protireformačním úsilím. Uvnitř protireformačního ovzduší vykryštovaly dva rozporné směry, které stály vůči sobě v opozici – jezuitství a jansenismus. Jezuité usilovali o to, aby hugenoti byli přivedeni zpět ke katolické církvi donucením, násilím. Jansenisté požadovali pro obrácení protestantů mírnou cestu. Domnívali se, že příkladný křesťanský život podle vzoru prvních křesťanů přesvědčí hugenoty o správnosti návratu ke katolické církvi.

K objasnění kořenů Pascalova duchovního, náboženského směřování považují za nutné alespoň stručně nastínit podstatu jansenismu. Pascalovo první obrácení k víře je, jak jsem již uvedla, nedílně spjata právě s tímto hnutím. Myšlenkový náboj jansenismu se zcela jasně projevuje v Pascalově filosofii.

Jansenismus je katolickým církevním hnutím. Vznikl v oblasti Holandska a Belgie. Dále se šířil do Francie, Itálie, Španělska a Rakouska. Ke svému vrcholu dospívá v Francii v 17. a 18. století. Jansenismus se snažil o reformu katolické církve. Nebyl však protestantským směrem. „Tuto reformu chtěl uskutečnit znovuoživením myšlenek apoštolského křesťanství a raně křesťanské patristiky. Přitom začal, stejně jako již před ním Kalvín, od augustinovského učení o predestinaci a milosti, interpretovaného ve smyslu extrémního morálního rigorismu, podle něhož většina lidí je určena k zatracení a věřící křesťan nemůže bez milosti boží najít cestu ke spáse duše.“ (Berka, Čechák, Čížek; 1985, s. 282)

Jansenismus získal svůj název podle biskupa z Ypres Cornelia Jansena. Cornelius Jansen (1585 – 1638) byl původem z Holandska.

Jansen formuloval základní principy jansenismu v traktátu *Augustinus*. Jansenismus důsledně vychází z filosofie Aurelia Augustina. Jansen v díle *Augustinus* vyhrocuje myšlenku milosti. Všechny lidské skutky vykonané bez milosti boží považuje za hříšné. K vykonání dobra je boží milost naprosto nezbytná. Tato milost však není Bohem dána všem lidem. Bůh některé lidi predestinuje ke spáse, jiné nechává v zatracení.

Teologicky vstoupil jansenismus do střetu s jezuitou. Hlavním jádrem sporu mezi jansenisty a jezuitou spočíval kromě pojetí morálky, v pojetí problému milosti a svobodné vůle.

Jansenisté stáli v protikladu vůči španělskému jezuitovi Luisi de Molinovi. Vyjadřovali odpor vůči Molinovým pokusům uvést v soulad morální teologii s politicko-náboženskými cíli.

Jansenismus se v pojetí vztahu člověka ke světu, k Bohu a k morálce odvíjel od augustinského rigorismu. Augustin vidí svět jako místo zkázy a jedinou správnou cestu světem spatřuje ve spojení se s boží vůlí a milostí. Morální zákon člověk nemůže poznat rozumem, ale pouze z božího přikázání. Jansenismus hlásá tezi o „skrytém Bohu“: „Člověk si není nikdy jist, zda se mu zjevuje dostatečně jasně vůle boží, zda jedná a žije s ní ve shodě.“ (Horák, 1985. s. 28)

Pro jansenismus je typická jistá míra odmítání světa. Negativistický postoj k vnějšímu světu spojený s pohroužením se do vlastního nitra představuje odpor jezuitské morálce, která se snažila „smířit povinnosti vyplývající z víry s nezbytnostmi života na zemi.“ (Horák, 1985. s. 28)

„Člověk se podle Jansenia nacházel před svým pádem ve stavu rovnováhy mezi dobrem a zlem a byl dokonale svoboděn volit mezi oběma. Po prvotním hříchu však člověk tuto svobodu ztratil; napříště je vystaven nevyhnutelné nutnosti buď činit zlo, je-li vystaven vlivu žádostivosti, nebo činit dobro, dostalo-li se mu k tomu od Boha nezbytné milosti. Jansenius nepopíral, že boží milost byla nezbytná rovněž ve stavu prvotní nevinnosti; vedle ní však působila dokonale svobodná vůle ještě nevinného člověka. Ve stavu po pádu je to naopak milost, která ovládá lidské jednání.“ (Horák, 1985. s. 37) Pascal se domníval, že se mu dostalo oné boží milosti tolik potřebné ke konání dobra. Onu boží milost¹⁶ zakusil památné noci 23. listopadu 1654.

¹⁶ V neustále zdůrazňované zvěsti milosti je opět patrná případná možná Pascalova přímá inspirace Martinem Lutherem. Luther i Pascal kladli důraz na zvěst boží milosti, tak jak ji hlásá apoštol Pavel v Listu Korintským: „Nebo já jsem nejmenší z apoštolů, kterýž nejsem hoden sloužit apoštol, protože jsem se protivil církvi Boží.“ (1 K, 15,9) „Ale milostí Boží jsem to, což jsem, a milost jeho ve mně daremná nebyla, ale hojnější, než oni všickni, pracoval jsem, a však ne já, ale milost Boží mně přítomná.“ (1 K, 15,10)

Milost boží nás dovede k nové etice. Není to etika statická, ale etika, která povstává na základě důsledku proměny života.

Augustin „obhajoval nutnost milosti, její nadpřirozenou povahu i absolutní nezbytnost jako pomoci, která doplňuje svobodnou vůli, již také uznává a s níž je ovšem podle jeho názoru slučitelná.“ (Horák, 1985, s. 30) Toto Augustinovo stanovisko se v katolické církvi prosadilo a bylo schváleno církevním koncilem z roku 529.

Augustinovo stanovisko prošlo během středověku značnou proměnou. Na přelomu 12. a 13. století dochází k proměně chápání světa. Svět je postulován jako součást božího plánu stvoření světa. Toto pojetí vrcholí u Tomáše Akvinského. Tomáš Akvinský oproti Augustinovi hlásá, že zákon není jen v Bohu, ale že je i v člověku. Lidská přirozenost tak pro Akvinského není nic záporného. Zákon Akvinský pojímá jako řád poznatelný člověkem. I zde má kořeny jezuitská adorace rozumu a jejich četné vzdělávací aktivity. Jezuité hlásají, že prostřednictvím rozumu člověk porozumí světu. Porozumění světu jakožto součásti božího plánu nás tedy přivede i k Bohu.

Jansenismus oproti Akvinskému chápe lidskou přirozenost jako pole protikladných pudů. Podobně i Pascal vidí člověka jako rozpolcenou bytost. Podle Pascala je člověk neustále zmitán na cestě mezi nebem a peklem.

„Jansenius se definitivně rozchází s tomistickou představou finálního účelu veškeré stvořené přírody, jejíž součástí je také člověk, který s veškerou stvořenou přírodou na tomto účelu (kterým je dobro) participuje. Nepřijímá však ani kalvínskou morální nauku, jež vychází z toho, že člověk propadl cele zlu, ani molinistické pojetí, že záleží na jednotlivých rozhodnutích člověka, jeho jednotlivých skutcích. Protože člověk podle Jansenia neví a nemůže vědět, k čemu byl předurčen, musí žít vlastně životem světce.“ (Horák, 1985. s. 40)

„Skutečně jsme také v jansenistickém hnutí svědky přímo udivujících zlomů jeho příslušníků, kteří po úspěšném rozběhu často dávají přednost odchodu do ústraní před skvělou kariérou.“ (Horák, 1985. s. 40) Zářným příkladem odklonu od světského života je Blaise Pascal, který před slibnou kariérou vědce dal přednost životu v ústraní.

V roce 1640, dva roky po Janseniově smrti, vychází traktát *Augustinus*. Od čtyřicátých let tak tedy jansenismus vstupuje do teologických sporů o otázku milosti, která byla prezentována v díle *Augustinus* Cornelia Jansenia. Jezuité formulovali své námitky proti Janseniovi ihned po vydání *Augustina*. Na nátlak jezuitů bylo Janseniovo dílo *Augustinus* prohlášeno papežem za kacířské.

Centrum jansenistů bylo, v již několikrát zmiňovaném, klášteře Port-Royal. Předpoklady, aby se Port-Royal stal střediskem francouzského jansenismu, vytvořil přítel Cornelia Jansena Jean Duvergier de Hauranne (zvaný Saint-Cyran). Působil jako opat v Saint-Cyran a byl správcem kláštera Port-Royal.

Po smrti Saint-Cyрана se vedení kláštera ujímá Antoine Arnauld (1612 – 1694). Byl to právě Arnauld, na kterého se soustředily jezuitské útoky.

Antoine Arnauld se v roce 1655 ujal veřejné obhajoby vévody z Liancourtu, kterému jeho farář vyhrožoval určitými sankcemi, pokud nepřeruší své styky s jansenisty. Arnauld svou obhajobu vyložil ve dvou *Listech (Listy vznešené osobnosti a Druhý list vévodovi a páirovi)*. Oba *Listy* byly zároveň i obhajobou Janseniova *Augustina*.

Listy vyvolaly značnou odezvu. Mezi prosincem roku 1655 a lednem roku 1656 proběhlo několik bouřlivých teologických sporů mezi jezuitou a jansenisty na pařížské Sorboně. Zasedala teologická fakulta, která vyloučila Antoina Arnaulda z řad jejích doktorů.

Pascalovou reakcí na štvavou kampaň proti Arnauldovi a jansenismu byly slavné *Listy venkovanovi*. *Listy venkovanovi* vznikly nejprve jako reakce na obranu Antoina Arnaulda. Teprve po té, co ho Sorbona odsoudila, se Pascalovy *Listy* staly polemikou vůči kasuistické morální teorii a praxi jezuitů.

Pascal je natolik svébytným a jedinečným myslitelem, že i když Blaise Pascal z jansenismu v mnohém vychází, souhlasí s jeho zásadami, nelze mezi jansenismem a Pascalem položit rovnítko. „V určitém životním období (v době, kdy psal *Listy*, po svém druhém vnitřním obrácení) stál Pascal velmi blízko klášteru Port-Royal, zejména jeho „pánům“: v určitých okamžicích sporu o jansenismus ve Francii byl jansenismus symbolizován Port-Royalem. Životní osudy Blaise Pascala a jeho vnitřní vývoj se s osudy francouzského jansenismu mnohdy stýkají, nejsou však zcela totožné.“ (Horák, 1985, s. 74)

2. Život a dílo SØRENA KIERKEGAARDA

Ve své době byl Kierkegaard filosofickým outsiderem, dnes jej ovšem chápeme jako nezastupitelného předchůdce dnešní existenciální filosofie. Kierkegaard bývá po právu nazýván „otcem existencialismu“.

Existencialismus se v Kierkegaardovi inspiroval zejména těmito motivy: „Existence je bytostně určením člověka; patří k ní svoboda jako možnost volby mezi základními mody lidského života – zda žít autenticky ve shodě se sebou, nebo neautenticky, zvěčněle. Jednota absolutní individuální lidské svobody a absolutní odpovědnosti za tuto svobodu. Čas má lidský, existenciální význam. Ostré rozlišení strachu a úzkosti: existenciální význam úzkosti, její podstatné sepětí s nicotou. Radikální kritiku vědy a racionálního myšlení vůbec; zdůraznění neracionálních složek lidské bytosti – emocí. Popírání relevantnosti dějin nebo alespoň platnosti objektivních historických zákonitostí.“ (Major, 1991, s. 25, 26)

„Byl v novější době první, kdo zcela vědomě usiloval o to myslet existenciálně, tedy v plném vědomí toho, že zpětně chápeme, ale dopředu žijeme, a že proto, osvětlujeme-li problémy existence, nemůžeme to činit nevášnivě a objektivně, nýbrž s plným nasazením celé naší osobnosti.“ (Rohde, 1995, s. 156)

Ačkoliv byl Kierkegaard ve své době známou kodaňskou figurou, přezdívalo se mu „Sokrates Kodaně“, znalost jeho díla byla po dlouho dobu omezena jen na oblast Dánska, skandinávských zemí. V ostatních zemích Evropy byl objeven až počátkem 20. století zásluhou Karla Jasperse. Z Kierkegaarda těží takoví filosofové jako K. Jaspers a M. Heidegger, L. Šestov, R. Guardini, E. Lévinas, J. – P. Sartre aj. Pro svoji náboženskou tematiku byl silným inspiračním zdrojem pro moderní proud protestantské teologie reprezentované R. Bultmannem, D. Bonhoefferem, G. Ebelingem a H. Braunem.

Søren Aabye Kierkegaard se narodil 5. května 1813 v dánské Kodani do rodiny bohatého obchodníka s textilem Michaela Pedersena Kierkegaarda. Søren se narodil v druhém manželství svého otce (první žena Sørenova otce zemřela) jako sedmé dítě, pět měsíců po uzavření sňatku. Michael Pedersen

Kierkegaard si vzal za ženu svou bývalou služebnou - Anne Lundovou. Sørenovi i dětem z prvního manželství byla obětavou, veselou a starostlivou pečovatelkou. Neuměla však ani psát, ani číst, a tak při výchově syna hrála zanedbatelnou roli. Sørenova matka zemřela v roce 1834. Kierkegaard se o matce příliš nezmiňuje, na rozdíl od hojně komentované postavy otce.

Významná událost, která na Kierkegaarda zapůsobila takovým způsobem, že to poznamenalo celý jeho život a dílo se odehrála 45 let před jeho narozením. Tehdy totiž Kierkegaardův otec proklet Boha. Bylo mu tehdy 12 let a stalo se to ve chvíli, kdy chudý, hladový chlapec zmítaný zimou pásal kozy. Sørenův otec na tento okamžik nikdy nezapomněl, nosil si ho celý život v srdci jako těžké břemeno až do své smrti v 82 letech. Až do konce života se cítil jako zatracenec bez možnosti odpuštění, a to i přesto, že se mu začalo dařit. Zanedlouho po této události se dostal ke svému strýci do Kodaně, kde se ze skromného obchodníčka vypracoval v zámožného a vlivného obchodníka. Dosáhl takového bohatství, že od roku 1755 mohl žít jen z renty. Svůj úspěch však nepřipisoval štěstí, ale paradoxně svému prokletí. V 56 letech se mu narodilo poslední ze sedmi dětí – Søren. Upnul k němu svou naději, neboť pět z jeho sedmi dětí zemřelo. Žil neustále v obavě, že přežije všechny své děti. Příčinu těchto událostí spatřoval v prokletí Boha. Když mu zemřela druhá žena, neunesl už tíhu svého svědomí a svěřil se svému nejmladšímu synovi. „Mladý Kierkegaard věřil, že prokletí nyní musí nést on, a to ho přivádělo do stavu zoufalství a trudnomyslnosti.“ (Olšovský, 2005, str. 10)

Sørenův otec byl horlivým členem luteránské církve a v přísném náboženském duchu vychovával i všechny své děti. Od Sorena vyžadoval absolutní poslušnost. Na utváření Kierkegaardovy osobnosti měla velký vliv atmosféra stísněnosti a náboženské viny, která doma panovala. V domě Sørenova otce, podobně jako v domě otce Blaise Pascala, se stýkala intelektuální elita své doby, dokonce i biskup Mynster, ke kterému Sørenův otec choval neobyčejnou úctu. „Otcova výchova směřovala k tomu, udělat z dítěte básníka, myslitele, etickou osobnost a křesťana.“ (Rohde, 1995, s. 14) Mladý Kierkegaard byl od mládí velmi nadaný, vystudoval na kodaňské univerzitě filosofii a teologii.

Søren byl od dětství slabé tělesné konstituce, byl nemotorný a trápil se, že není fyzicky přitažlivý. Neúčastnil se, podobně jako Blaise Pascal, her se svými vrstevníky a stával se obětí zlomyslných dětských žertů. Kierkegaard se tak izoloval

od svého okolí a uzavřel se do sebe. Jeho povahu lze charakterizovat jako povahu tichého introverta se silně melancholickým temperamentem.

„V roce 1830 se tehdy sedmnáctiletý Kierkegaard zapsal jako student na univerzitu v Kodani. Studia zahájil relativně úspěšně a v prvním roce absolvoval průpravné přednáškové kurzy v širokém spektru vědních disciplín. Věnoval se řečtině a latině, historii, matematice, fyzice a filozofii a všechny příslušné zkoušky složil s vyznamenáním.“ (Gardiner, 1996, s. 11) V době vysokoškolských studií Kierkegaard upoutala německá romantická filosofie – zvláště Hegelova. Zpočátku byl Kierkegaard Hegelovým příznivcem, v Hegelově systému viděl vyvrcholení tradiční racionalistické filosofie, jejíž spekulativní absolutní vědění dokáže zcela odhalit Boha i člověka, přírodu i dějiny. Později si však umínil, že tuto pýchu rozumu sraží. Kierkegaard se dívá na vědu s nedůvěrou, neboť věda nám dokáže vysvětlit celou přírodu, avšak bez toho, že by nám uměla dát návod k tomu, jak porozumět sobě samému. Stanovil si za úkol, že má být prozkoumána úplná nicotnost absolutního vědění. Za hlavní problém Hegelova mylného racionalismu pokládal dialektickou metodu. Právě na ní nejvíce soustředil svou kritiku. Destrukce racionalistické metafyziky je totiž pro Kierkegaardovu podmínkou k vytvoření nového myšlení. Toto nové myšlení nám sice nedokáže objasnit všechny taje jsoucna, ale dokáže se soustředit na bytostné určení individuálního lidského života. Za spekulativní základ Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec je považován „princip identity bytí a myšlení, což v podstatě není nic jiného nežli nedovolená redukce bytí, tj. veškeré reality, na myšlení.“ (Major, 1991, s. 19) I když podle Kierkegaardovy spekulativní filosofie uznává myšlení za jedinou realitu, do jisté míry přiznává právo i přírodě. Spekulativní filosofie zamýšlí přírodu a empirickou skutečnost vyvodit z pohybu ideje, což je podle Kierkegaardovy nesmyslné. V této souvislosti se Kierkegaard táže: „Cožpak lze konkrétní vyvodit z abstraktního, jedinečné z obecného a vůbec to, co má více bytí, z toho, co ho má méně?“ (Major, 1991, s. 20) Další Kierkegaardovou námitkou je, že myšlení nikdy nemůže obsáhnout skutečnost, neboť mezi skutečností a myšlením není jednota, ale neustálý rozpor. Příčinou toho je, že ve chvíli, kdy myšlení pojme skutečnost, promění se skutečnost ve skutečnost myšlenou, čímž ji myšlení zbaví skutečnosti. Dalším důvodem, proč myšlení nemůže obsáhnout skutečnost je fakt, „že všechno, co existuje, leží v čase, a nic tudíž není uzavřeno, skončeno. Skutečnost, kterou poznávám, je něco existujícího. I kdyby skutečnost mnou poznávaná byla uzavřena,

skončena, já sám, pokud existuji, nejsem nikdy skončen, protože kdybych byl skončen, už bych neexistoval, a nemohu si tedy utvořit uzavřený systém světa.“ (Neff, 1993, s. 173, 174)

Kierkegaard dochází k závěru, že Hegelova racionalistická dialektika nevede ke konkrétní totalitě shrnující jsoucno, ale pouze k abstraktní obecnosti. Tuto abstraktní obecnost Kierkegaard odmítá. Kierkegaard obviňoval Hegela z toho, že jeho idea je pouhé abstraktní všeobecné, kterému chybí realita a skutečný život. Podle Kierkegaarda skutečné životní problémy mají vždy povahu tzv. „praktických konkrétních otázek“. Otázkou však není, co se má obecně konat či nekonat. Otázkou je, co já, zcela konkrétní člověk, mám činit či nečinit v této konkrétní reálné skutečnosti. Pokud filosofie má mít smysl, musí se zaměřit právě na takovéto otázky. Obecnou abstrakci Kierkegaard odmítá i z toho důvodu, že on sám nárok na skutečnou existenci přiznává pouze jednotlivým, konkrétním věcem. Pouze předměty našeho myšlení jsou obecné a abstraktní. Skutečnost je podle Kierkegaarda tvořena jen konkrétními jednotlivinami. Skutečná existence přísluší jen jednomu konkrétnímu lidskému jedinci, a to je klíčem ke Kierkegaardově filosofii vůbec. Důrazem na individuální existenci konkrétního jedince tak odstartoval filosofii existencialismu. Existence znamená pro Kierkegaarda způsob, jakým člověk je, jakým způsobem žije. Nemá tím na mysli, jak obecně žijí lidé, ale jedná se mu o život konkrétního jedince. Existenci charakterizuje niternost, jinými slovy subjektivnost. V niternosti spatřuje možnost sebeporozumění každého lidského individua. Kierkegaardův zájem je upřen na niterné nábožensko-etické porozumění. S existencí jsou spjaty dva další významné motivy Kierkegaardovy filosofie: pravda a svoboda.

Pro Kierkegaarda je jedinou „pravou“ pravdou pravda subjektivní. K subjektivní pravdě lze dospět pouze ve svém srdci. Nezbytným předpokladem k nalezení pravdy je svoboda. Skutečnou svobodu pro Kierkegaarda představuje svoboda vnitřní, v níž se nám skýtá možnost volit mezi správným a nesprávným způsobem života. Pravým životem je autentická existence jedince, nebo-li eticko-náboženský život. Pravý život je výzvou, již se má člověk snažit naplnit. Autentická existence je celoživotní zápas jedince o mravní život v blízkosti Boha. Pozvednout se k Bohu je nesmírně obtížné, neboť Bůh je od člověka nekonečně vzdálen. „Jedinec musí podstoupit riziko, což vyžaduje doslova hrdinské odhodlání a trvalé zaujetí, hlavně však skutečnou víru.“ (Major, 1991, s. 24) Svoboda rozhodování je

mu nemyslitelná bez konkrétní praktické aktivity. Existence spočívá v činu. Pro Kierkegaarda je příznačné, že mu nestačilo vše důkladně promýšlet, musel si vše také důkladně vnitřně prožít. Pravé poznání tedy nespojuje s objektivitou, jediným pravým poznáním je mu poznání subjektivní.

Jestliže se nám nedaří dojít k pravdě ve svém srdci, propadneme nivelizaci. Nivelizace podle Kierkegaarda spočívá ve ztrátě vlastní niternosti, v nadvládě obecného nad konkrétním, vnějšího nad niterním. „Psychologickým projevem odcizenosti, znivelizování člověka, je úzkost.“ (Major, 1991, s. 24) Zde se setkáváme s jedním z ústředních pojmů Kierkegaardova myšlenkového světa - s úzkostí. Kierkegaard důsledně rozlišuje mezi strachem a úzkostí. Strach definuje jako něco, čím jsme ovládáni, jestliže se bojíme něčeho konkrétního. Úzkost nemáme z něčeho konkrétního, předmětem úzkosti je „nic“. Úzkost je tušení nějaké neurčité hrozby, cizí síly a moci.¹⁷ Úzkost je podle Kierkegaarda něčím, co je „dáno“ pouze člověku. Žádný jiný tvor jí nedisponuje. Tím je podle Kierkegaarda člověk určen k něčemu vyššímu, než být pouze přírodním stvořením. „Úzkost je vnitřní záležitost a je pro Kierkegaarda označením pocitu, který přepadá člověka, když sám sebe objeví uprostřed existence, obklopen přírodní mocí vně sebe samého a v sobě samém. Ale právě úzkost vede člověka k tomu, aby vytušil vyšší souvislosti v existenci, je to zneklidnění v mysli, které otevírá další výhledy, a proto obsahuje něco děsivého, ale současně přitažlivého, je to sympatická apatie a současně antipatická sympatie vůči fenoménu existence. Úzkost je jinými slovy styčná plocha dvou světů, které se odhalují v jednotlivém člověku: světa vnějšího určovaného přírodou, a světa, který je určen duchem. Příroda kontra duch. Nutnost kontra svoboda.“ (Rohde, 1995, s. 159) Naše úzkost pramení z pocitu viny. Úzkost je léčena skokem do absurdní víry. „Ke „škákání“ je třeba se odhodlávat a být pamětliv, že u Kierkegaarda v nejvyšším stadiu paradoxní zbožnosti dochází k vymizení zoufalství a úzkosti. Jedinec tehdy dochází ke spáse skrze víru. Začíná se kvalitativně nový druh života založeného na víře. Je to spjato se skokem proti běžnému rozumu a s dosažením paradoxního vědomí, které přijímá absurdno paradoxu.“ (Olšovský, 2005, str. 216) Díky víře ve věčnost získává člověk sám sebe. Úzkost a zoufalství jsou tak pokořeny odvahou věřit. Křesťan je skutečným

¹⁷ Fenomén úzkosti je vedle existence a niternosti klíčovým tématem existenciální filosofie. Rozlišení úzkosti a strachu má velký význam v psychoterapii.

křesťanem pouze tehdy, pokud je přikován k paradoxu. „Víra je Kierkegaardovi rozhodujícím výrazem existenciálního patosu. V niternosti víry nachází existence svůj vztah k absolutnímu paradoxu. Absurdno je uchopeno vášnivostí nekonečné víry, kdy „duše je zachraňována radostně a vítězně proti rozumu“. Pro rozum je paradox absurdností. Rozum u Kierkegaarda platí jen v určitém ustaveném řádu, v určité gramatice skutečnosti s jejím odtud vyvstávajícím smyslem. Kierkegaard však přijímá paradox zjevení a inkarnace, přijímá logiku „šilenství“. Víra je Kierkegaardovi něčím jsoucím nad rozumem.“¹⁸ (Olšovský, 2005, str. 145)

V dalších letech svého studia se Søren Kierkegaard připravoval na získání akademického titulu z teologie. Postupně však ztrácel motivaci ke studiu a jeho životní styl lze charakterizovat jako vzpuru proti ovzduší rodinnému puritanismu a šetrnosti. Utrácel otcovy peníze za nákladné módní výstřelky, za alkohol a za pestrý společenský život. Přestože se Kierkegaard navenek jevil, že mu takovýto styl života vyhovoval, z jeho deníkových poznámek se dozvídáme, že pociťoval hlubokou nespojenost s prázdnotou své existence. Tento nevázaný a bezstarostný život byl maskou, která měla skrýt pocity osobní nedostatečnosti a vnitřního zmatku. Období nevázaného života bylo ukončeno v roce 1838 náhlou smrtí Sørenova otce. Rok před otcovou smrtí Kierkegaard pozná svou femme fatale.

V roce 1837 se Søren Kierkegaard setkává na večírku svou celoživotní lásku - Reginu Olsenovou. Regina pocházela z vážené rodiny vysoce postaveného úředníka státní správy. V době prvního setkání s Kierkegaardem bylo Regině pouhých 14 let, i přes svůj útlý věk Kierkegaardovo dvoření vroucně přijímá.

V roce 1840 skládá Søren Kierkegaard závěrečné zkoušky z teologie. Téhož roku požádá Reginu o ruku. Zamilovaná Regina souhlasí. O rok později pochybnostmi zmítaný Kierkegaard nečekaně a náhle ruší zasnoubení. Posílá Regině nazpět svůj snubní prsten. Regina je nešťastná a vyhrožuje mu sebevraždou. Aby Kierkegaard usnadnil Regininu společenskou situaci, halí se do pózy prostopášníka a svůdce. Kierkegaard však na Reginu nikdy nezapomněl a před smrtí ji odkázal všechno své jmění (z něho však už před smrtí moc nezbylo). Provdaná Regina dědictví ze společenských důvodů odmítla. Ke zrušení zasnoubení s Reginou přistupoval Kierkegaard tak, že Reginu obětoval své tvorbě, svému úkolu probouzet křesťanství z letargie. Kierkegaard zřejmě došel „k přesvědčení, že musí

¹⁸ Podobně i Pascal dává po „druhém obrácení“ přednost absurditě víry před jistotou rozumu.

na lásku a manželství rezignovat, má – li splnit úkol, jenž mu byl uložen jako jednomu z miliónu lidí, jako jednomu ze dvou nebo tří výjimečných lidí z každé generace, „kteří mají v strašlivém utrpení objevit to, co bude prospěšné jiným“.“ (Störig, 2000, str. 393) Dalším důvodem, který vedl ke zrušení zasnoubení, mohlo být, že v milostném vztahu toužil po neuskutečnitelném ideálu, ale jeho racionální já si dobře uvědomovalo, že realita nikdy nebude plně odpovídat nedosažitelnému ideálu. Nesmiřitelným rozporem mezi ideálem a skutečností, lze tedy vysvětlit Kierkegaardovo zrušené zasnoubení s ženou, kterou po celý život nepřestal milovat.

Ve stejném roce, kdy Kierkegaard ruší zasnoubení, obhájí svou filosofickou disertaci, na univerzitě v Kodani, pod názvem *Pojem ironie, se stálým zřetelem k Sokratovi (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates)*. Postava Sokrata je pro Kierkegaarda vedle Abraháma a Ježíše klíčovou postavou. I známá Kierkegaardova přezdívka „Sokrates Kodaně“ je spojena se Sokratovým jménem. Sokratova postava se svým učením představovala Kierkegaardovi model pro jeho vlastní styl psaní: „Sokratův styl mluvy a ironie, kterou ztělesňoval, byly pro Kierkegaarda inspirací již od jeho *Pojmu ironie* (1841).“ (Olšovský, 2005, str. 218) „Kierkegaard je dědicem sokratovského maieutického umění, kdy se nepřímým způsobem a v náznacích vzbuzuje v posluchači reflexe a sebereflexe, a tak ho toto umění ponouká k hledání a nalézání sebe sama, k realizaci skutečné osobnosti. Posledním cílem je ovšem u Kierkegaarda přivést čtenáře k pravému křesťanství.“ (Olšovský, 2005, str. 38) „Z hlediska úspěšnosti sdělování pravdy je vskutku účinnější určitá forma nepřímého sdělení, kterou lze dospět k účinnějšímu nazření pravdy. Skutečný smysl je třeba sdělovat nepřímo.“ (Olšovský, 2005, str. 219)

Po rozchodu s Reginou citově zmatený Kierkegaard odjíždí do Berlína, kde navštěvuje přednášky W. Schellinga. Zpočátku jím byl nadšený, později však tvrdě kritizuje Schellingův idealismus.

Po návratu z Berlína Kierkegaard učiní rozhodnutí stát se spisovatelem. Kierkegaardův život plynul po vnější stránce zcela všedně. Jeho hlavní náplní byla literární činnost. V jeho životě tak nastává období plné literární aktivity, která je zasvěcena především boji proti povrchnímu, pokryteckému křesťanství. Jako svůj životní úkol si vytýčil napravování křesťanstva.

Kierkegaardovy spisy vynikají duchaplným stylem a hloubkou psychologické analýzy. Kierkegaardovo dílo je, podobně jako dílo Pascalovo,

ceněno nejenom pro svůj filosofický přínos, ale i pro svou literární kvalitu. Tento výjimečný křesťanský myslitel tak poutá pozornost nejen kruhů filosofických, ale i literárních.¹⁹ „Kierkegaard je myslitel i básník. Jako spisovatel je nadán silou a genialitou, jakou lze mezi Platónem a Nietzschem přiznat jen nemnohým filosofům.“ (Störig, 2000, str. 394)

Jak jsem již uvedla, v podstatě celé jeho dílo bylo zasvěceno boji za obnovu pravého křesťanství, jehož vzor Kierkegaardovi představoval křesťanský život vylíčený v Novém zákoně. Soudobé křesťanství bylo podle Kierkegaardova mínění pokažené racionalistickou metafyzikou a racionalistickou teologií. Kierkegaard ze svých děl vyzdvihoval právě ty, které byly zamýšleny jako pomoc čtenáři přivést je k víře. Chtěl čtenářům ukázat, že pomoc a vysvobození přichází v následování Ježíše. Instituci luteránské církve vidí jako alegorii lodi, jejíž „...kormidelníci, biskupové, faráři a teologové připíjejí kapitánovi na zdraví, jako by je čekalo jen krásné počasí. Kajícník je jediný, kdo uprostřed těch spáčů a snílků bdí: bílý bod, který vidí na modrém horizontu, mu zvěstuje, že se blíží strašná bouře.“ (Veselý in: Kierkegaard, 2000, s. 8)

Kierkegaardovo dílo je koncipováno jako kritika soudobých postojů a stereotypů. V roce 1843 vychází Kierkegaardovi kniha *Bud' – anebo (Eten – Eller)*. Tyto filosofické eseje získávají uznání literátů, a to především část nazvaná *Svědčův deník*. Jádrem tohoto neobvyklého milostného románu, psaného formou fiktivních deníkových záznamů, není epická zápleтка, ale myšlenka, že láska nám poskytuje estetické uspokojení, a nikoli emocionální. V témže roce vychází psychologicko-filosofická meditace *Bázeň a chvění (Frygt og Begaven 1843)*. Tento text bývá považován za jeden z výchozích textů moderní filosofie. „V Bázni a chvění vystupuje pro Kierkegarda kardinální postava, starozákonní prorok víry Abrahám.“ (Olšovský, 2005, str. 52)

Svědčův deník i *Bázeň a chvění* vydává pod pseudonymy. V prvním případě pod pseudonymem Victor Eremita, ve druhém uvádí pseudonym Johannes de Silentio.²⁰ Kierkegaardovo četné požívání pseudonymů souvisí podle J. Olšovského s metodou maieutiky, kterou Kierkegaard podle vzoru Sokrata používá:

¹⁹ F. X. Šalda se o Kierkegaardově díle vyjádřil takto: je to arcidílo ironie a opravdovosti, jemuž se po bok mohou postavit snad jen Apologie Sokratova od Platóna a Provinciální listy Pascalovy.

²⁰ Mezi další Kierkegaardovy pseudonymy patří: Constantin Constantinus, Johannes Climacus, Anti-Climacus, Vigilius Haufniensis, Hilarius Buchbinder.

„Pseudonymie je tak částí Kierkegaardova plánu nepřímého sdělení. Pseudonymy vyjadřují pravdy jako hádanky, neusilují o nějaké definitivní kladení pravdy a smyslu, pouze cosi naznačují. Tak i veškerá estetická díla jen jako by ponoukala čtenáře ve směru významnějšího setkání s pravdou, tj. ve směru povznášejících Kierkegaardových děl: povznášející texty pak mohou čtenáře vskutku probouzet k náboženskému, což bylo Kierkegaardovým cílem.“ (Olšovský, 2005, str. 230) K tomu, co má pro náš život největší váhu, si má podle Kierkegaarda dojít každý jedinec sám, proto svým čtenářům nabízí metodu maieutiky. J. Olšovský varuje před úskalím, které Kierkegaardovy pseudonymy mohou přinášet: Není správné „směšovat pohled pseudonymů s Kierkegaardovým vlastním pohledem. Určitý vlastní Kierkegaardův názor lze jistě odvodit i z této pseudonymní literatury, avšak nikoli bezprostředně, naivně; ten touto literaturou pouze prosvítá. Význam těchto zdvojeně reflexivních děl nemůže být přímý, jednoduchý.“ (Olšovský, 2005, str. 231)

V roce 1844 dánský myslitel publikuje, opět pod pseudonymy, další dva spisy²¹: *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie (Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie)* a *Pojetí úzkosti (Begrebet Angest)*. Ve *Filosofických drobcích aneb Drobátku filosofie* se snaží objasnit, co pro něj představuje křesťanství ve vztahu k filosofii.

Ve *Stadiích na cestě životem (Stadier paa Livets Vei)*, vydaných v roce 1845, které jsou rozšířením a přepracováním *Bud' – anebo*, se Kierkegaard věnuje třem životním stadiím. Prvním z nich je stadium estetické.

Pro estetické stádium je charakteristický pohyb, nestálost existence a rozporuplnost niterného bytí. Tento rozpor nás může, avšak nutně nemusí, přivést k vyššímu stupni – k etické existence. „Přechod z estetického do etického stadia je líčen jako základní zlom, kdy se existence rozchází s předchozími podmínkami života, kdy se začíná vztahovat bytostnějším způsobem sama k sobě a snaží se uskutečnit ve svém životě určitou vyšší jednotu.“ (Olšovský, 2005, str. 41) K hlavním pojmům etického stadia přináší pojmy svoboda, povinnost a odpovědnost. „Etické stadium jak by spočívalo na transformaci dřívějšího, pouze

²¹ Nezabývám se systematickým přehledem Kierkegaardovo díla, neboť to není účelem této práce. Vybírám pouze díla nejznámější a filosoficky nejzávažnější. Blíže se k dílům zabývajících se sledovanou problematikou vyjádřím v kapitole 5. Kierkegaardovo pojetí víry v klíčových dílech.

estetického stadia, nejedná se o jeho pouhou negaci.“ (Olšovský, 2005, str. 48) Kierkegaard možnost postupné transformace naznačuje, i když spíše spěje k radikálnějšímu vypořádání se s estetickým živlem. Nejvyšším stádiem, kterého jedinec může dosáhnout, je náboženské stadium. „Přechod k vyššímu stádiu se u Kierkegaarda děje skokem, nezprostředkovaně.“ (Olšovský, 2005, str. 26) Náboženské stadium nechápe jako pouhé rozšíření etického, ale náboženské stadium si vytváří samostatnou existenční sféru samo pro sebe. V náboženském stádiu člověk objevuje sám sebe. Člověk objeví své nitro tehdy, když stojí sám tváří tvář Bohu. Otročným přijímáním náboženských dogmat se k Bohu nedostaneme a do svého nitra nepronikneme. V náboženském stadiu se zcela odevzdáváme Bohu, spoléháme na sílu absurdna. Teprve úplná důvěra v Boha je předpokladem pravé víry. „Nevysvětlitelný paradox se dá jenom hluboce prožít v niternosti náležitě otevřeného jedince.“ (Olšovský, 2005, str. 71) Víra není záležitostí rozumu, ani vůle, je to akt vášně. Teprve vášnivým zaujetím víry se stáváme pravým křesťanem. Systematicky se svými stadii Kierkegaard nezabýval, „jde o jeho určitý myšlenkový experiment; Kierkegaard v duchu svého stylu psaní a myšlení svá stadia „pouze“ naznačoval. Jistou teorií je možno vytvářet dodatečně.“ (Olšovský, 2005, str. 26) Obecně lze říci, že celek Kierkegaardovy filosofie není systematický, jeho filosofie ostře kontrastuje se systematickými teoretiky typu Descarta.

Na *Stadia na cestě životem* reaguje P. L. Moller kritickým esejem. Tento esej není jen kritikou Kierkegaardovo díla, ale odsouzením zrušených zásnub S Reginou Olsenovou. Kierkegaardovi nebyla osoba P. L. Mollera neznámá, s Mollerem se znal z vysokoškolských studií. Kierkegaard o Mollerovi věděl, že tajně přispívá do satirického týdeníku *Korzár*. Kierkegaard těchto informací využil k napsání stati, v níž vyhradil Mollerovy kontakty s bulvární žurnalistikou a v níž kritizoval časopis *Korzár*. Tím, že byly vyzrazeny Mollerovy kontakty s časopisem *Korzár*, se Mollerovi nepodařilo získat místo univerzitního profesora, o které právě usiloval. Po Kierkegaardově vystoupení *Korzár* pravidelně každý týden zesměšňoval Kierkegaardův fyzický vzhled a jeho zvyky slovem i obrazem. Výsměšné útoky časopisu *Korzár* Kierkegaarda hluboce ranily.

V roce 1846 Kierkegaard vydává, opět pod pseudonymem, své nejobsáhlejší dílo: *Konečný nevědecký dodatek k Filosofickým drobkům (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler)*. Po vydání *Konečného nevědeckého dodatku k Filosofickým drobkům* začíná ve své spisovatelské činnosti

klášť ještě větší důraz na boj za pravé křesťanství. V roce 1847²² vychází pod jeho vlastním jménem křesťansky zaměřená úvaha *Skutky lásky (Kjerlighedens Gjerninger)*.

Roku 1850 vychází slavné dílo *Nemoc k smrti (Sydommen til Doden)*, o rok později vychází *Nácvik křesťanství (Indovelse i Christendom)*, obě díla pod pseudonymy Anti-Climacus. Jestliže se J. Olšovský ke Kierkegaardově užívání pseudonymů staví jako k jistému druhu maieutické metody, P. Rohde se konkrétně k pseudonymu Anti – Climacus použitým v *Nemoci k smrti* nebo v *Nácviku křesťanství* vyjadřuje v poněkud jiném modu: „Jestliže neuvedl vlastní jméno u těchto dvou knih, má to svůj důvod v tom, že zde vyložil, co je to křesťanství. V těchto knihách je položena laťka toho, co znamená být křesťanem, tak vysoko, že si byl velmi dobře vědom toho, že on sám jí nemůže dostat. Kdyby se podepsal vlastním jménem, vypadalo by to tak, jako by vystoupil s přesvědčením, že on sám si již osvojil pravé zvěstování v celé jeho přisnlosti a nyní chce ostatní poučovat. Proto musel být na titulní straně uveden pseudonym, ale současně i s jeho vlastním jménem jako vydavatelem, protože tyto knihy obsahují jeho vlastní hlediska a žádné básnické možnosti.“ (Rohde, 1995, s. 130) Ani jednu z těchto thesís nelze zavrhnout nebo vyzdvihovat, vzájemně se nevylučují a lze říci, že se vzájemně doplňují. *Nácvik křesťanství* reprezentuje typ křesťanství, které pro Kierkegaarda vrcholí v etické přisnlosti a je záležitostí ideálních křesťanů.

V roce 1855 Kierkegaard vydává vlastním nákladem časopis *Okamžik (Ojeblikket)*, ve kterém vychází série polemických článků kritizujících křesťanskou praxi luterské dánské církve. Prvních devět čísel je Kierkegaard jediným přispěvatelem *Okamžiku*. V časopise *Okamžik* útočil na církev a na „pseudokřesťany“. Kierkegaardovi se při kritice církve a soudobé podoby křesťanství jednalo o to, aby bylo obrozeno pravé, původní biblické křesťanství. Kierkegaard podrobuje církev kritice hlavně za to, že se příliš vzdálila od autenticky niterné víry, kterou zaprodala za vnější zisk v podobě velkého množství věřících. Kierkegaard jakožto příslušník luterské církve kritizuje právě ji. Nejednalo se mu ani tolik o obrodu instituce církve jako o proměnu opravdového vnitřního křesťanského života jedince. Podle Kierkegaarda tomu „stojí v cestě spekulativní filosofie se svým racionalistickým panteismem, v němž bůh zaniká ve své pravdě,

²² V tomto roce se vdává Kierkegaardova láska Regina, která si bere Fritze Schlegla.

přestává být věčnou, nepodmíněně svobodnou transmundační bytostí.“ (Major, 1991, s. 20) Jestliže Boha proměníme v logicko-dialektický proces ideje, nemůžeme mluvit o pravém náboženství. Protože pravé náboženství nespočívá v abstraktním vědění o Bohu, ale je založené na víře, na nejhlubších, nejnítěnějších citech člověka, v lidské naději na spásu. Mezi vírou a rozumem tak zeje nepřekonatelná propast. Rozum se odvíjí od jistoty, stojí na kvantitě, víra je ve svém základním určení paradoxní. „Rozum je ve víře odsunut do pozadí a může sloužit jen k určitému neadekvátnímu popisu mystérie víry. Víra se netýká podle Kierkegaarda poznání.“ (Olšovský, 2005, str. 66) Z hlediska rozumu je víra absurditou, neboť víra postrádá jakoukoli objektivní jistotu. V pojetí Kierkegaarda víra „představuje svrchovaně odvážný lidský čin, nemyslitelný bez vnitřního planoucího, vášnivého odhodlání schopného nést riziko objektivní nejistoty.“ (Major, 1991, s. 21) Podle Kierkegaarda jen ten, kdo pochybuje, věří. Bez rizika není víry, čím více rizika, tím více víry. „Véra odhaluje nepravděpodobnost, paradox a ve vášni víry ho podržuje. Sama víra je div, a vše, co platí o paradoxu, platí o víře.“ Tato kierkegaardovská víra je stejně paradoxní jako sám paradox, není pouhou záležitostí vůle nebo pouhého obratu rozumu.“ (Olšovský, 2005, str. 63)

Po poslední životní bitvě vedené ve válce za autentickou křesťanskou víru se vyčerpaný Kierkegaard 20. října roku 1855 „zhroutl na ulici a umírá o tři týdny později v Kodaňské nemocnici (11. listopadu). Smrt jej zasáhla v pouhých 42 letech. Poslední zbytky jmění odkazuje milované Regině, jejíž manžel se stal guvernérem dánských kolonií v karibské oblasti. Kněží luterské církve pohřeb svorně bojkotují, na rozdíl od mnoha laických smutečných hostů. Výjimkou je Sørenův bratr, děkan luterské církve Peter Kierkegaard, který pronáší poslední rozloučení se zesnulým.“ (Umlauf, 2005, s. 316)

3. Pozoruhodné shody v biografii obou filosofů

Podíváme-li se pozorněji na životy obou filosofů, dojdeme nutně k závěru, že se v jejich životě vyskytují pozoruhodné shody, které jsou velice nápadné a které vedou ke společným filosofickým motivům.

Jestliže postupujeme při sledování shod v životě obou filosofů chronologicky, nejprve se samozřejmě zastavíme u jejich dětství. Blaise Pascal i Søren Kierkegaard se narodili do dobře společensky situovaných rodin, které disponovaly nemalým hmotným majetkem. Blaise Pascal se narodil do šlechtické rodiny královského výběrčí daní. Kierkegaardův otec byl bohatým a vlivným kupcem. Hmotné zázemí však pro vývoje těchto brilantních myslitelů nemělo určující vliv. Mnohem více byli ovlivněni celkovou rodinnou atmosférou a postavou otce, která v obou případech sehrála výlučnou roli.

Matky obou filosofů jsou v porovnání s oběma otci jen nevýrazné postavy bez možnosti ovlivňovat vzdělání svých dětí. V případě Pascalovy matky, Antoinetty Begonové, to bylo zapříčiněno její brzkou smrtí. Zemřela, když byly Pascalovi pouhé tři roky. Matka Sorena Kierkegaarda umírá v době synovi kalendářní dospělosti²³, na Kierkegaardově myšlenkovém vývoji svého syna se však nepodepsala o nic více než Antoinetta Begonová na Blaise Pascalovi. Anne Lundová, Kierkegaardova matka, sice byla vzornou domácí hospodyňkou a pečovatelkou, bohužel však byla ngramotná, a tak neměla možnosti ani schopnosti synovo vzdělání nijak významně ovlivnit.

Vrátíme-li se k postavám otců, zjišťujeme, že oba tito muži byli vzděláni a oba dva také s oblibou sdružovali významné osobnosti své doby ve svém okruhu. Étienne Pascal se vyznal v jazyce, v literatuře a byl vášnivým matematikem, a tak okruh jeho přátel a známých tvořily význačné vědecké osobnosti té doby, jako byli např.: Le Pailleur, Desarguse a Robervale. Otec Sorena Kierkegaarda Michael Pedersen Kierkegaard vyrůstal sice v nuzných poměrech, později se však dokázal intenzivně sebevzdělávat. V jeho domě se scházela soudobá intelektuální elita, své místo zde měl vždy zajištěn i biskup

²³ Kierkegaardovi bylo v době úmrtí matky 21 let.

Mynster, kterého si Michael Pedersen Kierkegaard velice vážil. Kierkegaardův otec vychovával své děti v přísném náboženském duchu. Kierkegaardův život s otcem „probíhal způsobem, který jeden jeho přítel z dětství nazval mystickým soumrakem „přísnosti a excentričnosti“.“ (Gardiner, 1996, s. 10)²⁴ Pascalův i Kierkegaardův otec dopřávali svým synům kvalitní výchovu a vzdělání. Étienne Pascal na výchovu svého syna velmi dbal. Brzy také rozpoznal jeho vědecký talent.²⁵ Michael Pedersen Kierkegaard se na svého syna velice upnul, protože mu ze sedmi dětí pět zemřelo a Kierkegaard byl jeho posledním synem.

Blaise Pascal od dětství vykazoval znaky geniality a dosáhl nebývalých úspěchů v přírodních vědách. Učinil několik vědeckých objevů. Za všechny jmenujme např.: pokusy s tlakem vzduchu a objevení schématu binomických koeficientů.

Søren Kierkegaard se v sedmnácti letech zapsal na univerzitu. V počátcích studia se věnoval rozmanitému spektru věd. Studoval historii, matematiku, fyziku, filozofii, řečtinu a latinu. Všechny zkoušky v prvním ročníku složil s vyznamenáním.

Je známým faktem, že výjimeční jedinci mívají problémy se začleněním se do kolektivu vrstevníků. Blaise Pascala spíše než dětské hry lákalo naslouchat debatám otcových učených přátel. Kierkegaard si s dětmi svého věku také nehrál. Byl chatrného zdraví, slabé tělesné konstituce, nebyl ani fyzicky přitažlivý a děti, které dovedou být neúprosnými kritiky, se mu nepokrytě vysmívaly.

Dalším společným znakem obou velkých mužů je silná náboženská orientace jejich rodin a samozřejmě i nich samých. Obě rodiny byly hluboce věřícími křesťany.²⁶ Rodina Pascalova byla příslušníkem katolické církve, později sympatizovala s katolickým reformním učením jansenismu. Kierkegaard a jeho rodina patřili k dánské státní luterské církvi.

²⁴ Nad celým Kierkegaardovým životem a dílem se stále jakoby vznáší deštivý soumrak. Snad to lze zčásti přičíst i klimatickým podmínkám, které v Dánsku panují.

²⁵ Způsobu jakým Étienne Pascal svého syna vychovával se podrobněji věnuji v kapitole 1.1 Život a dílo Blaise Pascala.

²⁶ I když zde samozřejmě byla přítomna životní epizoda Michaela Pedersena Kierkegaarda, kdy coby 12letý proklel Boha. Avšak prokletí Boha nepředstavovalo totální ztrátu víry, v pozdějším věku pociťoval boží vůli a hněv velice intenzivně, neboť se domníval, že úmrtí dětí a manželek jej stihlo jako odplata za prokletí.

Dříve než se Pascal i Kierkegaard zcela odevzdali do služby autentického křesťanství a do obhajoby niterně prožívané víry, prošli si obdobím světského života. Pascalův život se jevil jako slibně nastartovaná dráha mladého vědce, když u něj dojde k tzv. „prvnímu obrácení“. Po setkání s jansenistickým učením v roce 1646 tráví rok studiem náboženských spisů. Po té se vrací zpět k vědeckým tématům a do víru světského života. V Clermotnu se stýká se svými přáteli, mezi něž patří vévoda de Roannez, Miton a rytíř de Méré, a pěstuje nevázaný společenský život. Údajně se zamiloval do sestry vévody de Roannez, byla to však láska natolik skrytá, že zůstala neopětována. Dle svědectví Pascalovy neteře Margarity Pascal uvažoval i o sňatku s „krásnou neznámou“.

Kierkegaard byl známý po celé Kodani svým výstředním způsobem života. „Nevšední jedinec s mystickými sklony se objevuje na veřejnosti v roli okázalého světáka.“ (Umlauf, 2005, str. 11) „Vtipný, inteligentní a bohatý dandy prožívá studentské období po vzoru svých bouřliváckých přátel.“ (Umlauf, 2005, str. 11) Kierkegaard se v období svého světáckého života zamiluje do Reginy Olsenové. Jeho láska sice není tajemná a platonická jako láska Pascalova, ale i tak tato láska zůstává ve své podstatě Kierkegaardovou vinou nenaplněná. Kierkegaard Reginu obětuje „vyššímu účelu“ – nápravě křesťanství.

V Kierkegaardově životě došlo k podobnému zvratu, jako tomu bylo v případě Pascalova druhého obrácení. Kierkegaard si událost, která značnou měrou přispěla k jeho vyhraněné náboženské orientaci, prožil ve věku 21 let. Právě tehdy se Michael Pedersen Kierkegaard svěřil svému synovi, že v dětství proklet Boha. „Tím ovšem nečekanou a neuvěřitelnou silou zasáhl do jeho života: Kierkegaard o tom později mluví jako o „zemětřesení“.“ (Hejdánek in: Kierkegaard, 1994, s. 182) V Kierkegaardově životě se toto „zemětřesení“ odehrálo sice až v dospělém věku, nicméně byl touto událostí ovlivněn už od samého dětství, neboť doma panovala atmosféra náboženské viny, kterou Kierkegaardův otec nepřestával pociťovat až do konce života. V Pascalově životě se podobná „zemětřesení“ vyskytnou celkem dvakrát. Poprvé v roce 1646, tedy v jeho 23 letech, kdy dojde v jeho životě k tzv. „prvnímu obrácení“ (Setkává se s učením jansenismu, kterému věnuje rok studií v klášteře Port-Royal.), podruhé v roce 1654. Přičemž Pascalovo „druhé obrácení“ je hodnoceno jako závažnější a je klíčovou událostí pro jeho další myšlenkové směřování. V náboženské extázi si v noci 23. listopadu 1654 zapsal poznámky, které si dal zašít do podšívky svého kabátu, aby si je tak neustále připomínal.

Je to známý Pascalův memoriál. „Snad žádný jiný Pascalův výrok nebyl tak často citován. To, co si Pascal zapsal sám pro sebe jako výhradně osobní poznámku, se stalo veřejným vlastnictvím. Je zřejmé, že tu Pascal napsal něco, co mnozí věřící znali z vlastní zkušenosti. Kolik jen lidí už po něm řeklo, že nevěří v Boha filosofů, ale v Boha Abraháмова, Izákova a Jákobova!“ (Boer, 2003, str. 16)

Oba křesťanští myslitelé si ve svém životě stanovili podobně nelehký úkol. Pascal zamýšlel napsat velkou obranu křesťanství, ze které však stihl napsat pouze zlomky. Kierkegaard si umínil napravit povrchní vyznávání křesťanství. Pascal i Kierkegaard hlásali niterné křesťanství vycházející ze zvěsti evangelia, odmítali křesťanská dogmata. Oba velcí myslitelé významným způsobem ovlivnili křesťanské myšlení. Za povšimnutí jistě stojí i používání pseudonymů. Pascal použil pseudonymu Louis de Montalte při psaní *Listů venkovanovi* z důvodu osobní bezpečnosti, neboť tušil, že se *Listy* stanou předmětem stíhání. Kierkegaardovo používání pseudonymů je mnohem známější a stalo se seriózním filosofickým a genealogickým problémem, nad kterým se zamýšlí nemálo vědců. Kierkegaard neužíval pseudonymy z důvodu osobní bezpečnosti. Záliba v pseudonymech je úzce spjata s obsahem a s poselstvím jeho děl.²⁷ Kierkegaard nepoužíval pouze jeden pseudonym, ale bylo jich několik: Johannes Climacus a Anti-Climacus a mnohé další.

Dalším shodným bodem v biografii obou filosofů je jejich špatný zdravotní stav a s ním spojené brzké úmrtí. Kierkegaard byl slabé fyzické konstituce a v dětství byl často nemocný. Dá se předpokládat, že vzhledem k rodinné atmosféře, jeho melancholickému duchu a k charakteru některých jeho děl trpěl depresemi. Kierkegaard umírá psychicky, fyzicky i finančně vyčerpaný. „Jeho síly byly spotřebovány. Desáté číslo Okamžiku, které dal do tisku, spotřebovalo současně zbytek jeho majetku. Zemřel 11. listopadu ve věku dvačtyřiceti let.“ (Rohde, 1995, s. 153)

Špatným zdravím od dětství trpěl i Pascal. Trpěl vnitřní horkostí, častými bolestmi žaludku a záchvaty migrény. Zdravotní problémy jej se stoupajícím věkem sužovaly stále častěji a ve stále větší míře. V roce 1659 se jeho zdravotní stav velmi

²⁷ Blíže se k významu pseudonymů vyjadřuji v kapitole 2. Život a dílo SØRENA KIERKEGAARDA.

zhoršuje a bolestivé záchvaty se stávají téměř nepřetržité. Umírá 19. srpna 1662 ve věku 39 let.

Je zajímavé, že zásadní životní zlomy se u obou dějí v přibližně stejném věku, rovněž smrt je zastihne ve věku kolem čtyřiceti let.

Spisy obou myslitelů jsou vysoce ceněny pro svou literární kvalitu. Jejich díla vynikají ironií, sarkasmem a kritičností. Literární kritik F. X. Šalda hodnotí jejich díla jako „arcidíla ironie a opravdovosti“. Zároveň pro svůj styl psaní v dějinách filosofie zaujímají jedinečné postavení. Pascalovo psaní odstartovalo ve francouzské filosofii tradici pojímat vážná filosofická témata formou krásné literatury. Kierkegaardově nádherným textům byla právě nesystematická filosofie po dlouhou dobu vytýkána.

S podobnými životními osudy zřetelně souvisí i podobné zaměření díla. Oba filosofy považujeme za předchůdce existencialismu. Kierkegaard je přímo nazýván „otcem existencialismu“. Oba filosofové odmítají rozhodující účast vědy v našem životě. Nesouhlasí s bezduchým přijímáním církevních dogmat. Jsou pro obnovu křesťanství Nového zákona. Pascal i Kierkegaard za skutečnou víru považují víru, pro kterou se rozhodnu srdcem, ačkoliv pro to nemám racionální důvod. Niternost víry, pro kterou se rozhodnu navzdory vši nezajištěnosti je hlavním motivem, která oba filosofy spojuje a která je zároveň motivem existenciálním.

4. Pascalovo pojetí víry v klíčových dílech

4.1 Pascalova obrana víry proti jezuitům v *Listech venkovanovi*

Dříve než Pascal přistoupil k sepisování velké apologie křesťanského náboženství, prosazoval ideu křesťanského života a niterné víry v *Listech venkovanovi*, které však prvotně vznikly na obranu Antoina Arnaulda a jansenismu. *Listy venkovanovi* představují kritiku jezuitské morálky a kritiku nesmyslného odsouzení jansenistů jako kacířů. V *Listech* Pascal s brilantní ironií, která místy přechází až v kruté sarkasmy, poukazuje na logické a obsahové slabiny jezuitské morálky a jejich učení. Pascal prokazuje s vybroušenou důsledností, „která dobře odpovídá jeho vědeckému způsobu definování a dokazování, k jakému formalismu může vést morálka, či lépe řečeno, morální nauka, jež se nedrží morálního rigorismu a připouští dvojaký výklad nebo smiřuje protiklady. Pascal se ovšem opírá rovněž v polemice o tradici: o svatého Augustina jako o jednoho z církevních otců, o výroky církevních koncilů, o bibli. Byl to způsob argumentace připomínající praxi protestantismu a současně – a to si přejeme zdůraznit – praxi počínající nové historické vědy, přihlížející více než dosud k pramenům. Buď jak buď, Pascal dokázal ve šťastném souběhu skvělé literární formy²⁸, přiměřené vědecké argumentace a aktuálnosti předmětu své kritiky rozezvučet strunu upřímného morálního zanícení a rozhořčení v prostředí okázalé barokní zbožnosti, tedy přesně to, co pozorujeme obecně z vystoupení jansenistů ve Francii, eventuálně z vystoupení mluvčích dalších proudů oné obnovené neformální náboženské horlivosti...“ (Horák, 1985, s. 42)

První vydání *Listů venkovanovi* představovaly volně a anonymně tištěné *Listy*, druhé vydání vyšlo souborně pod pseudonymem L. de Montalt.²⁹ Pascal psal záměrně své *Listy* odlehčeným a čtivým stylem, protože jimi chtěl dosáhnout co nejširšího účinku.

²⁸ Listy jsou psány formou dialogu Pascala s příslušníky Tovaryšstva Ježíšova, dominikánů a jansenistů.

²⁹ Ačkoliv byly *Listy* anonymní, Pascal byl již od počátku podezříván z jejich autorství.

Listy představují „mimořádně zdařilé a polemicky vyhocené podání otázek, o než ve sporu mezi jansenisty a jejich odpůrci šlo.“ (Horák, 1985, s. 107)

Listy venkovanovi lze rozdělit do dvou částí. Prvních deset dopisů je adresováno příteli venkovanovi. Zbývajících osm píše Otcům jezuitům a List 17. a 18. je adresován konkrétní osobě – jezuitskému Otcí Annatovi.

Prvních deset dopisů je napsáno s výtečnou ironií a smyslem pro humor. Pascal v nich podrobuje břitké kritice jezuitské zásady a způsob, jakým bojují proti komukoliv, kdo by se pokusil ohrozit jejich mocenské postavení. Kritizuje jezuitu za to, že místo aby sloužili věřícím v duchu evangelia a víry, snaží se k sobě připoutat, co největší množství věřících i za cenu popření a překrucování zásad evangelia. Mocenské a politické cíle umně zakrývají za cíle náboženské. Jezuitu uměle vytvořený spor o milost má podle Pascala jediný cíl – udržení jezuitů v mocenské převaze. Pascal jezuitům, se kterým vede rozhovor, často vytýká, že jejich shovívavost k lidským hříchům je snad až příliš velká. Na to mu Otec namítá: „To je jistě pravda, pokud jde o některé lidi, odpověděl otec. Ale nevíte snad, že my se přizpůsobujeme všem lidem? Zdá se, že jste zapomněl na to, co jsem vám o této věci tak často říkal.“ (Pascal, 1985, s. 181)

V prvních deseti dopisech se autor čtivou formou snaží odhalit jezuitské prohřešky proti pravé víře. Čtenář se sám během četby několikrát přesvědčí, že k tomu, aby Pascal dokázal nesmyslnost a bezbožnost jejich zásad nemusel vymýšlet složitou obhajobu. Stačila mu pouze mistrně aplikována logika a znalost jezuitských kasuistických autorů. Pascal používá v boji proti jezuitům jejich vlastní zbraně. Prvních deset *Listů* píše Pascal formou polemického rozhovoru mezi ním, jezuitu a jansenisty. Tyto fiktivní rozhovory pak líčí svému příteli v dopisech. Při dialogu s jezuitu se chová jako někdo, kdo je neznalý věci. Jak sám přiznává svému příteli, nechce si hrát na hloupého, ale zjišťuje, že když mlčí dozvídá se ty nejzajímavější věci: „...je značně namáhavé snášet pohled na to, jak se podivným poblouzněním zvrací veškerá křesťanská morálka, a neodvažovat se tomu otevřeně čelit.“ (Pascal, 1985, s. 164) Zatím se však rozhoduje držet zpátky v přímém výlevu svého rozhořčení, neboť čím více mlčí, tím více je mu sdělováno.

První *List* nazvaný - *Prvý list venkovanovi, který mu píše o předmětu současných sporů na Sorboně jeden z jeho přátel. Paříž, 23. ledna 1656*, nás již podle názvu informuje, že v něm pisatel (Pascal) zasvěcuje svého přítele z venkova do obžaloby proti Antoianovi Arnauldovi, která proběhla na pařížské Sorboně.

Píše, že měl zprvu mylnou domněnku o tomto sporu, neboť se nejprve domníval, že předmět sporu na Sorboně měl mít dalekosáhlé následky pro náboženství. Po pečlivém prozkoumání důvodu sporu, vyjadřuje své překvapení a přesvědčení, že důsledky údajného Arnauldova pochybení nepředstavují pro církev a víru žádné nebezpečí. Opravdové nebezpečí na nás číhá v podobě pokřivené jezuitské morálky a kasuistiky.

Příteli popisuje celou událost: Na Sorboně zasedal sbor ctihodných doktorů, aby rozhodli o vině či nevině pana Arnaulda. Zkoumána byla jak skutková, tak právní otázka případu.

„Skutková otázka se týkala zjištění, zda pan Arnauld byl opravdu tak smělý, aby ve svém druhém listu tvrdil, „že četl přesně knihu biskupa Jansenia a že v ní naprosto neshledal tvrzení, jež byla odsouzena zesnulým papežem; protože však odsuzuje tato tvrzení, ať se nacházejí kdekoli, odsuzuje je rovněž u Jansenia, pokud se u něho nacházejí.“ (Pascal, 1985, s. 111) Více než polovina doktorů Arnauldovy *Listy* odsoudilo, aniž by se slovutní doktoři přesvědčili o tom, jestli se papežem odsouzená tvrzení v Janseniově *Augustinovi* opravdu nacházejí. Přesvědčit se o tom, zda se tato tvrzení ve spise vyskytují, by bylo, dle pisatele, samozřejmě nejjednodušším možným řešením případu. Jezuitům se ve skutečnosti nejednalo o prokázání pravdivosti či nepravdivosti tvrzení, ale o odsouzení opovážlivosti tohoto tvrzení.

Právní otázka je mnohem důležitější, neboť se dotýká víry. „Šlo o to prozkoumat, co řekl pan Arnauld ve stejném listu, totiž „že svatý Petr postrádal ve svém pádu milost, bez níž není nic možné“. Což by vedlo Vás a mne k tomu, abychom si mysleli, že šlo o prozkoumání nejdůležitějších principů milosti, jako že není dána všem lidem, nebo otázky, zda je účinná; zmýlili bychom se však.“ (Pascal, 1985, s. 112)

Aby se autor dopisu (Pascal) dobral pravdy ve sporu o milost, navštívil nejprve pana N., doktora z Navarry, jenž patřil k horlivému odpůrci jansenistů, rovněž se setkává s dominikány. Poté se setkává se zástupcem jansenistů. Dochází k překvapivému závěru, že ve své podstatě se mu jejich pojetí milosti a spravedlnosti zdá shodné. Táže se tedy sám sebe, jak je to možné, a pokračuje ve střídavých výpravách k jezuitům a k jansenistům. Jezuité mu nakonec vysvětlují, že rozdíl spočívá v pojetí *bezprostřední moci*. Pascal se jich dotazuje, co pro ně znamená *bezprostřední moc*? Jezuité a dominikáni, kteří ačkoliv stojí za jedno ve

sporu proti Arnauldovi, se v pojetí *bezprostřední moci* liší. Pascal to nazývá hrou se slovy, neboť jezuité i dominikáni tvrdí, že v užívání slovního spojení *bezprostřední moc* jsou zajedno, zatím se však se liší v pojetí jeho smyslu. Jezuité a dominikáni se domluvili, že nebudou vysvětlovat slovo *bezprostřední* a že je budou používat jedni i druzí, aniž by vysvětlovali, co tím slovem míní. Pascal dokáže prohlédnout jejich skutečný záměr ve sporu vedeném proti Arnauldovi: „Po pravdě, moji Otcové, velmi se obávám, aby toto všechno nebylo pouhým šikanováním. Ať dopadnou vaše zasedání jakkoliv, odvažuji se předvídat, že až dojde k odsouzení, mír obnoven nebude: protože když bude rozhodnuto, že je třeba vyslovovat ony slabiky bez pro střed ní, kdo by neviděl, že bez patřičného vysvětlení si bude každý z vás osobovat radost z vítězství.“ (Pascal, 1985, s. 116) Celý spor vedený proti jansenismu reprezentovaném v tomto případě Antoinem Arnauldem je, podle Pascala, uměle vytvořený a slouží pouze k pošpinění jansenismu a k upevnění jezuitské moci. V závěru dopisu Pascal píše, že ve sporu se nejedná o žádný, z těchto bodů, „jež ostatně neodsuzuje ani jedna, ani druhá strana: 1. že milost není poskytnuta všem lidem; 2. že všichni spravedliví lidé mají moc splnit boží přikázání; 3. že mají nicméně zapotřebí k tomu, aby je splnili, a dokonce k tomu, aby se modlili k Bohu, účinné milosti, jež určuje jejich vůli; 4. že tato účinná milost není vždy dána všem spravedlivým a že závisí pouze od slitování božího. Takže zbývá jen slovo *bezprostřední*, ostatně bez jakéhokoliv smyslu, které je na pováženou.“ (Pascal, 1985, s. 116)

V druhém *Listě*, datovaném 29. ledna 1656 v Paříži, Pascal píše svému příteli, kterak se znovu setkal s panem N. a kterak si od tohoto pána nechal vysvětlit, o co se vlastně obě strany dohadují: „Okamžitě mě uspokojil a sdělil mi, že jde o dva hlavní body: 1. o *bezprostřední moc*; 2. o dostatečnou milost.“ (Pascal, 1985, s.117) Spor o milost představoval jeden z hlavních bodů sporu mezi jezuitou a jansenistou. V jednom z posledních *Listů* pak Pascal ukazuje, že ve své podstatě k tomu však není důvod.

Podívejme se tedy, co jezuité rozumí pod pojmem dostatečná milost. Za *dostatečnou milost* považují milost, která je dána všem lidem a která je podřízena svobodné vůli, která tuto milost dělá účinnou či neúčinnou, proto je jezuita nazývána *dostatečnou milostí*, protože sama o sobě stačí k jednání. Jansenisté namítají, že není žádná *dostatečná milost*, která by nebyla zároveň účinná, tj. milost, která by nedeterminovala vůli k účinnému jednání, by byla pro jednání

nedostatečná. Bez *účinné milosti* nelze podle jansenistů jednat. Již zmiňovaní dominikáni se v pojetí milosti mnohem více shodují s jansenisty než s jezuity, přesto stojí dominikáni opět na straně jezuitů. Pascal se ptá dominikánského mnicha, jestli je milost, která je poskytnuta všem lidem dostatečná, a to i přesto, že bez *účinné milost* nemá žádný účinek? To by totiž znamenalo, že tato milost by byla dostatečná, ačkoliv nestačí, protože dostatečná je jen podle jména, a nikoli podle skutečnosti. „Jak je tomu tedy?“, vykřikl jsem, „ke které straně se mám přidat? Budu-li popírat dostatečnou milost, budu jansenistou. Připustím-li, jako jezuité, že účinná milost není nutná, budu podle vás kacířem. A jestliže připustím, tak jako vy, že účinná milost je nezbytná, hřeším proti zdravému rozumu a jezuité řeknou, že jsem výstřední. Co si tedy mám počít, jestliže je nevyhnutelně nezbytné být buď výstřední nebo kacířem nebo jansenistou?““ (Pascal, 1985, s.119)

Tomuto rozhořčenému výroku naslouchal vedle dominikána i přítomný jansenista. Načež se dotázal dominikána, v čem se tedy dominikáni s jezuity shodují. Dominikánova odpověď zněla tak, že se shodují v tom, že dostatečné milosti byly poskytnuty všem lidem. Jansenista na to namítá, že je to stejné jako v případě bezprostřední moci, že se shodují pouze na slově, ale nikoli na významu slova, a že on to nemůže hodnotit jinak než jako nepoctivé jednání. Dominikánský mnich se odvolává, že Pascalovi a jansenistovi se to lehce mluví, neboť nejsou v těchto věcech závislí na nadřízených, jako je on. Jansenista kárá mnicha, že jeho řád zavrhl účinnou milost z důvodu mocenských a politických zájmů. Rovněž Pascal se v závěru dopisu svěruje svému příteli, „že v otázce dostatečnosti jde o politiku, podobně jako v otázce bezprostřední moci.“ (Pascal, 1985, s. 122)

Pascal nekritizuje jezuitskou etiku jen přímým napadáním jejich zásad, nemálo prostoru věnuje i tomu, jakým způsobem jezuité prokazují údajné kacířství jansenismu. Poté, co byli jansenisté obviněni z kacířství, z toho že se vzdávají Ježíše Krista a evangelia, bylo jezuity přistoupeno k prozkoumání jejich spisů. K prozkoumání byl vybrán druhý Arnauldův dopis. Napadeno bylo zejména toto Arnauldovo tvrzení: „Otcové nám ukazují spravedlivého člověka v osobě svatého Petra, který postrádal milosti, bez níž nic nezmůžeme.“ (in: Pascal, 1985, s. 125)

Pascal se nemůže smířit s tím, že toto tvrzení bylo napadeno, i přestože vychází z církevních otců (konkrétněji z: Augustina Aurelia a Jana Zlatoústého). Kasuisté neudali žádný relevantní důvod, proč je toto tvrzení kacířské. Jeho údajnou bezbožnost komentovali těmito slovy: „Toto tvrzení je odvážné, bezbožné, rouhavé,

postižené klatbou a je kacířské.“ (Pascal, 1985, s.125) Pisatel konstatuje, že mnozí věřící se podivovali nad tím, co je bezbožného na výroku, který je vybrán ze slov největších doktorů řecké a latinské církve. Podle Pascala je mezi Arnauldovým tvrzením a pravou vírou nějaký jemu nepostřehnutelný sporný bod. Odvážil se tedy dotázat jednoho schopného člověka (jezuity), v čem onen nepostřehnutelný rozpor tkví. Onen člověk se pisateli vysmál a pravil mu, že je naivní, pokud si myslí, že tam nějaký rozpor je. Ctihodní doktoři se prostě rozhodli oddělit pana Arnaulda od církve za jakoukoli cenu, a tak jej prostě museli odsoudit, aniž by někomu sdělili, v čem spočívá pravý důvod jeho odsouzení. Spoléhají na to, že málokdo bude pátrat po skutečně relevantním důvodu odsouzení. Jedná se jim de facto pouze o to, aby se v ulicích hlasitě křičelo o odsouzení pana Arnaulda a jansenistů. Na tomto příkladě Pascal znovu prokazuje, jak jsou jezuité posedlí světskou mocí, a nikoli obranou křesťanství.

Ctihodný muž dále Pascalovi radil, že může bez obav používat Arnauldovo výše zmíněné tvrzení, neboť kacířské a špatné je toto tvrzení pouze v druhém Arnauldově *Listu*. Přímou mu říká: „Obdivujte tedy úklady molinismu, jimž dochází v církvi k tak podivuhodným zvrátům, že to, co je pravověrné u Otců se stává kacířským u pana Arnaulda; že to, co bylo kacířské u semipelagiánů, se stává ortodoxním ve spisech jezuitů, že staré učení svatého Augustina je nyní nesnesitelnou novinkou, že nové myšlenky, které se plodí každý den před našima očima, platí, jako by byly starou vírou církve.“ (Pascal, 1985, s. 128) Toto poučení pisateli otevřelo oči natolik, že si dovolí svému příteli napsat takovéto odvážné tvrzení: „Pochopil jsem z něho, že zde jde o kacířství nového druhu: mínění pana Arnaulda nejsou kacířská, zato je kacířskou jeho osoba. Je to osobní kacířství. Není kacířem pro to, co řekl nebo napsal, ale proto, že je to pan Arnauld. A to je všechno, co mu lze vytknout. Ať učiní cokoliv, pokud bude žít nebude nikdy dobrým katolíkem. Milost svatého Augustina nebude nikdy skutečnou milostí, pokud ji bude obhajovat on. Stala by se opravdovou milostí, kdyby ji začal popírat. Byl by to jistý a téměř jediný prostředek, jak ji ustanovit a současně zničit molinismus; natolik pan Arnauld přináší neštěstí názorům, které vyznává!“ (Pascal, 1985, s. 128)

Za další sporný bod jezuitské etiky považuje Pascal pojem *skutková milost*. Pascal se táže jednoho učeného jezuity, zda by mu nevysvětlil, co to znamená *skutková milost*. Tomuto dotazu je přítomen i jansenista. Jezuita pisateli *skutkovou milost* vysvětluje tak, „že nějaký čin nemůže být pokládán za hřích, jestliže nám

Bůh nedá dříve, než ho vykonáme, vědomí zla, které obsahuje, a inspiraci, jež nás povzbuzuje k tomu, abychom se mu vyhnuli.“ (Pascal, 1985, s. 129) Pascal shledává, že podle těchto slov „by všechny nečekané hříchy, i ty, kterých se lidé dopouštějí v naprostém zapomenutí Boha, nemohly být kladeny za vinu,...“ (Pascal, 1985, s.129) To by ovšem mohlo vést k tomu, že ti největší bezbožníci, které netíží svědomí, by měli zajištěnou spásu. Pascal ironicky glosuje, že ti nejzatvrzelejší hříšníci „oklamali ďábla, protože se mu oddali.“ (Pascal, 1985, s. 131) Ctihodný Otec jezuita obratně vyklouzne i z toho obvinění. Zdůrazní, že oni bezbožníci by byli bez hříchu pouze tehdy, pokud by nikdy na Boha nepomysleli, ale že každý se přeci někdy touží oddat Bohu. Jezuita se vždy ve všech svých odpovědích zaštiťuje autoritou církevních Otců. Pokud si není některou věcí jistý, odchází se slovy, že o nejasných a sporných věcech si promluví s Otcí, kteří jistě najdou správnou odpověď.

Pascal obviňuje jezuitu z toho, že zásady evangelia zastávají jen v tom případě, jestliže jim z toho pramení nějaký zisk. Zásady evangelia jsou natolik přísné, že se neshodují založením většiny lidí, a tak jezuité tyto zásady mnohdy ponechávají stranou. Tímto způsobem se jim daří uspokojit každého věřícího. Z tohoto důvodu potřebují kasuisty, kteří vyhovují celé rozmanitosti obce věřících. Jestliže Tovaryšstvu někdo vytkne jejich dvojitvárnost, okamžitě se na svou obranu zaštiťují církevními autoritami. Jezuité se s tím ani nějak netají, pouze své mocenské a politické cíle schovávají za cíle křesťanského náboženství. Chovají se tak, jakoby se víra a tradice udržující křesťanské náboženství mohly měnit podle potřeby lidských cílů.

Široké pole výjimek, které dovolují lidem hřešit, ukazuje Pascal na příkladu půstu. Vyhledá svého dávného jezuitského přítele a zavede s ním řeč na právě probíhající období půstu. Svěří se svému příteli, že mu činí potíže usínat bez večeře. Jezuita pro něj najde řešení v učené knize, ve které je sepsáno tolik výjimek, že si každý může najít důvod, proč půst držet nemusí. Pascal jezuitovi oponuje, že za vzor lze brát pouze Písmo, a ne několik vět od „jakéhosi“ kasuisty. Jezuita se rozčílí, že jeho příteli nestačí pravděpodobné mínění, které ustanovili vážení církevní Otcí. Pascal se staví do pozice nevědomého a pro lepší pochopení si

nechává objasnit pojem *pravděpodobného mínění*.³⁰ Podle jezuity je *pravděpodobným míněním* takové mínění, „jež má vážný základ. Autorita učeného a zbožného muže se nezakládá na malé, nýbrž spíše na značné vážnosti.“ (Pascal, 1985, s. 142) Pascal se podivuje nad tím, jak je možno pravděpodobnému mínění důvěřovat, když je tak veliká rozmanitost úsudků. Jezuita vítězoslavně prohlašuje, že to, že se neshodnou, je na tom všem právě nejlepší, protože tím je zajištěna existence svobody v odpovědi. Pascal na to namítá: „Avšak co říkáte zas jinde, milí Otcové? Pravděpodobnost názoru jednoho nevylučuje pravděpodobnosti názoru opačného. A tak dále? Jest dovoleno řídit se míněním méně pravděpodobným i méně jistým a zanechatí mínění pravděpodobnějšího a jistějšího. Nevyplývá-li ze všeho toho dohromady, že máme plnou volnost svědomí, přidržeti se ze všech těch odporujících si pokynů, kteréhokoli bude nám libo?“ (Pascal, 1926, s. 225)

V šestém dopise Pascal informuje svého přítele o tom, jak mu Otec jezuita vysvětlil, jak je možné smířit nesmiřitelné protiklady učení kasuistů a Písma: „Jeden ze způsobů, jak smiřujeme ony zdánlivé protiklady, je interpretace nějakého pojmu. Například papež Řehoř XIV. vyhlásil, že vrahové nejsou hodni právy asyly v kostelích a že je povinností je odtud násilím vyvést. Našich dvacet čtyři starců však praví na straně 660, že ti, kteří zabijí úkladně, nemají být potrestáni dle této buly. To vám připadá protichůdné, ovšem shodneme se s ní takovým výkladem slova vrah, vyložíme-li je jako oni: Jsou snad vrahové hodni práva asyly v kostelích? Podle buly Řehoře XIV. nikoli. Avšak my rozumíme pod slovem vrahové takové lidi, kteří obdrželi peníze, aby někoho zrádně zabili. Z toho plyne, že ti, kteří zabíjejí nikoli proto, aby za to obdrželi peníze, nýbrž jen proto, aby vyhověli svým přátelům, nejsou nazýváni vrahy.“ (Pascal, 1985, 146) Díky *zásadě dvojznačnosti* je možné vyhnout se i lži, která jinak, jak Otec jezuita přiznává, působí Tovaryšstvu lehké rozpaky. Dále je k odstranění lži možné použít metodu *skrývání myšlenek*.³¹ Na základě této metody mohu s klidným svědomím přísahat,

³⁰ Problematiku pravděpodobného mínění v souvislost probabilismem zmiňují taktéž v poznámce pod čarou číslo 13.

³¹ Jezuitská etika nebyla v teoretickém pojetí tak zvrácená, jak ji vyhrocuje Pascal. Pascal se v dialogu s jezuity vyrovnává převážně s praxí, která byla skutečně mnohdy skandální, ale už ne tolik s teorií. Křivá přísaha, nebo lež, kterou Pascal tak kritizuje, představuje v jezuitské etice východisko z nouze.

(Pokračování na následující straně)

že jsem něco neučinil, sám pro sebe si však musím říci, že tím myslím, že jsem to neudělal v onu chvíli, ke které se událost vztahuje. Přičemž takové jednání nemůže být lží, protože je to úmysl, který určuje hodnotu činu, a nikoli čin sám. S *metodou skrývání myšlenek* úzce souvisí *metoda zaměření úmyslu*.

Metodu zaměření úmyslu Otec jezuita demonstuje na příkladu vraždy: „Takto naši Otcové našli prostředek, jak dovolit násilnosti, jichž lidé používají, když brání svou čest. Vždyť stačí, odvrátíme-li svůj úmysl od touhy po pomstě, která je zločinná, a zaměříme ho na touhu po obraně naší cti, což je podle našich Otců dovoleno. A tak všichni splní své povinnosti vůči Bohu i vůči lidem. Uspokojí svět, protože dovolí činy, a uspokojí evangelium tím, že očistí úmysly. Hle, co naši staří autoři vůbec neznali, hle, za co vděčíme našim Otcům.“ (Pascal, 1985, s. 156)

V posledním dopise první série Pascal píše příteli „o nejlepším prostředku“, který Tovaryšstvo Ježíšovo vynalezlo, aby od sebe nikoho neodradilo a aby připoutalo k sobě co nejvíce lidí. Tím prostředkem je ulehčení zpovědi, která je stále ještě nezbytnou cestou ke spasení. Přestože Otcové pilně pracovali, aby mnohé zakázané věci staly se povolenými, nepodařilo se jim zabránit ještě mnoha hříchům, které nelze omluvit, a jedinou cestou nápravy je zpověď. Pro ulehčení zpovědi doporučují mít dva zpovědníky, jednoho pro hříchy lehké a druhého pro hříchy těžké, abychom neztratili vážnost u toho prvního. Podle dalšího pravidla Otců „jsme povinni zpovídat se jen z okolností, které mění povahu hříchu, nikoli z těch, které ho zhoršují.“ (Pascal, 1985, s. 183) Dále se má každému hříšníkovu dostat rozhřešení, i když nechce podstoupit ani sebemenší pokání. Hříšník má být také

(Pokračování z předchozí strany)

Jezuité zastávají etický probabilismus (kasuistickou morálku): „při přísahách, slibech a svědectví připouštějí tajnou výhradu (reservatio mentalit).“ (in: Masarykův slovník naučný, 1929, s. 761) Jezuité ve sporných případech doporučují utvořit kompromis s vnitřní výhradou. Jansenisté věří, že bez *účinné Boží milosti* nelze jednat. Jezuité oproti nim v *dostatečné milosti* kladou důraz na lidskou aktivitu, na svobodu vůle. To jim umožnilo využívat učení kasuistiky a molinismu. Molina učí, že „Boží stanovisko jest vědění, ale nikoli předurčování; na základě toho, že Bůh zná, co člověk bude činiti, určí jeho osud.“ (in: Masarykův slovník naučný, 1929, s. 1012) Molinistické stanovisko je takové, že „Bůh s absolutní jistotou předvídá, jak se člověk pod různým vlivem milosti svobodně rozhodne. Zde zůstává tajemství, jak Bůh může něco jistě předvídati, co je závislé od svobodného rozhodnutí člověka, ještě před tím než se svobodně rozhodl a jak v tomto pojetí se zachrání nezávislost Boží od lidské vůle.“ (in: Malý bohovědný slovník, 1963, s. 535)

osvobozen od povinnosti, jakmile by mu měla způsobit nepříjemnost. Poslední zásada se týká lásky k Bohu: „Suarez praví, že stačí, jestliže ho milujeme před okamžikem smrti, aniž by určoval jakoukoli dobu; Vasquez praví, že ho stačí milovat ještě v okamžiku smrti; jiní autoři, že v okamžiku křtu; další že ve dnech svátečních.“ (Pascal, 1985, s. 189) Nakonec skončí otec jezuita u tvrzení, že Boha není potřeba milovat. To už Pascal nevydrží a vyjeví ctihodnému Otci svůj názor na kasuistické učení: „Je veden útok proti zbožnosti srdce, je o ni připravován duch, jenž je dárce života; tvrdí se, že láska Bohu není nutná ke spáse, a jde se dokonce až k tvrzení, že tato úleva od lásky k Bohu je výhoda, kterou přinesl Ježíš Kristus světu. To je vrchol bezbožnosti. Ona cena krve Ježíše Krista bude tedy znamenat pro nás úlevu od povinnosti ho milovat. Před vtělením bylo nutno milovat Boha; ale potom, když Bůh tolik miloval svět, že mu dal svého jediného syna, svět jím vykoupený bude zproštěn povinnosti ho milovat. Jaká podivná teologie naší doby, kdy se lidé odvažují odstranit „klatbu“, kterou pronesl svatý Pavel proti těm, kdož nemilují Pána Ježíše; kdy je rušeno to, co řekl svatý Jan, totiž že ten, kdo vůbec nemiluje, nežije, a to, co řekl sám Ježíš Kristus, že ten, kdo vůbec nemiluje, nezachovává jeho přikázání. Takto učiníte hodnými radosti z Boha na věčnosti ty, kdož ho po celý svůj život nikdy nemilovali. Hle, mystérium dokonané nepravosti, Otče; otevřte konečně oči a jestliže jste nebyl pobouřen jinými bludy vašich kasuistů, nechť tyto poslední vás z nich svou krajností vyvedou. Přeji si to z plna srdce pro vás a pro všechny vaše Otce a prosím Boha, aby jim ráčil dát poznat, jak falešné je světlo, které je vedlo až k takové propasti a aby naplnil svou láskou ty, kteří o ni lidi připravují.“ (Pascal, 1985, s. 191) S těmito slovy se Pascal s Otcem jezuitou rozloučí.

Po prvních deseti *Listech* následuje dalších osm *Listů*, které vznikly jako reakce na kritiku jezuitů. Tyto dopisy už nepíše svému venkovskému příteli, ale jsou určeny přímo pro oko jezuitů. Nesnaží se v nich o odlehčený tón, který se mu tak bravurně dařil zachovat v první dekádě *Listů*. *Listy* jedenáct až osmnáct nejsou lehce ironické a výsměšné, v druhé sérii *Listů* rozhněvaný Pascal tvrdě a bez slitování útočí na pokryteckou morálku Tovarýšstva Ježíšova. Pascal odmítá, že ve svých *Listech* zesměšňoval svatou věc. Chce jezuitům dokázat, že vše, čemu se posmíval, je v jejich spisech skutečně přítomno a že jeho úmyslem nebylo zesměšňovat víru a křesťanské náboženství, ale vysmát se těm, kteří víru a náboženství znesvěcují. Metodu ironie a výsměchu zvolil Pascal záměrně, praví,

„...že posměch jest někdy nejvhodnějším prostředkem k odvrácení lidí od poblouzení, i že tu jest oprávněn, poněvadž, jak praví Jeremiáš, činy těch, kdož bloudí, zasluhují výsměchu pro svoji marnost.“ (Pascal, 1926, s. 174) Pisatel prohlašuje, že co doposud napsal byla spíše jen hra, než aby Tovaryšstvo doopravdy vážně napadl: „Předkládal jsem prostě vaše projevy, takřka bez poznámek. Bylo-li v nich co k smíchu, bylo to tím, že předmět sám byl směšný. Neboť co může býti směšnějším, než vidíme-li něco tak vážného, jako jest křesťanská mravouka, znetvořeno výmysly tak hrubými, jako jsou vaše?“ (Pascal, 1926, s. 177)

Pascal se v *Listu jedenáctém* ohrazuje vůči výtkám, jež mu připisují prohřešky proti křesťanské víře. Jestliže někdo veřejně odhalí zásady poškozující náboženství, nepokládá to Pascal za nic, co by popíralo křesťanskou víru a lásku. Veškerou kritiku Pascal činil z lásky k bližnímu, protože chce jezuity přivést na správnou cestu. Odmítá, že by ve své kritice dopustil lži, přímo píše: „... nic mi není tak odporo, jako sebe míň se zpronevěrovati pravdě, i že jsem se střežil vždycky úzkostlivě netoliko padělati vaše výroky, což by bylo hrozné, ale i překrucovati či jakkoliv měniti jejich smysl.“ (Pascal, 1926, s. 182) Naopak prý jezuity v předchozích dopisech ještě šetřil, protože neuvedl ty jejich mravní zásady, jež poškozují náboženství nejvíce.

Jezuité ve svých odvetných dopisech označují autora *Listů* za pomlouvače. Pascal se táže, jakým právem ho jezuité obviňují z pomluv: „Jakým právem mne nazýváte utrhačem? Řekl jsem, že všichni vaši Otcové jsou stejně poblouzeni? A neukázal jsem naopak, že vašim význačným zájmem jest, míti v zásobě všemožné názory, aby vyhovovaly všem vašim potřebám? Těm, kdož budou chtít zabít, podá se Lessius, kdo nikoliv, poukážete mu na Vasqueze, aby nikdo neodešel neuspokojen a aniž by měl některého váženého autora na své straně.“ (Pascal, 1926, s. 225). Pisatel se táže: „...milí Otcové, kdo vás oprávnil, abyste dovolovali, co zákony boží i lidské zakazují?“ (Pascal, 1926, s. 232) a na jiném místě pokračuje „A kterak se opovažujete uchvacovati ono právo nad životem a smrtí, jež přináleží výhradně Bohu a jest nejslavnější výsadou jeho svrchované moci?“ (Pascal, 1926, s. 233)

Pisatel obviňuje jezuity z bezpáteřnosti a z podbízivé líbivost všem. Přílišným odchýlením od původního ducha řádu neohrožují jenom svůj řád, ale mohou podrazit nohy i celé církvi. Pascal: „abyste mohli nabízet lidem dvojí cestu,

odvrhující prostotu ducha božího, který ale zavrhuje ty, kdo jsou dvojakého srdce a rádi by chodili po dvou cestách.“ (Pascal, 1926, s. 227)

Jezuité se ve svých obranných listech odvažují tvrdit, že názory jejich kasuistů se shodují s výnosy papežů a církevních zákonů. Toto tvrzení pokládá Pascal za hanebnou lež. Obviňuje jezuitu z podvodu v citaci, ve které popírají, že by Lessius připouštěl vraždu na obranu cti. Pascala ironicky poznamenává, že oni to ale za lež nepovažují, neboť se drží své nauky o dvojsmyslech, ve které aby se „uchránili tak hanebné lži, a že čtouce to místo nahlas, řekli jste pošetmu, že tam jde o něco jiného.“ (Pascal, 1926, s. 213) Odmítá obranou reakci jezuitů, ve které se tvrdí, že některé činy popírající zásady evangelia, připouští církevní Otcové pouze teoreticky. Pascal prokazuje výtečnou znalost jezuitské kasuistiky³² a citátem z Escobarovy *Theologie moralis* Pascal dokazuje, že Escobares neshledává nic špatného na tom, když se v praxi řídíme názory teoretickými. Tím jsou jezuité usvědčeni ze lži.

Ve čtrnáctém dopise odsuzuje jezuitskou zvrácenou logiku, způsob jejich bezbožného vyvozování zásad, které vede až k vyhrocenému pojetí toho, co je ještě dovoleno, aniž bych zhřešil: „Čest jest dražší, nežli život; na obranu života jest ale dovoleno zabít; jest tudíž dovoleno zabít i na obranu cti.“ (Pascal, 1926, s. 236) Pascal o tom soudí, že už samo milování cti více než života je hrozným hříchem. A to, že kasuisté vychází z takového hříchu, aby jím ospravedlnili hřích největší, je zvrácené. Pascal považuje jezuitu za nepřátele víry a evangelia: „Ježíš Kristus uložil církvi, která jest jeho říší, zákony, jež se mu líbilo podle jeho moudrosti věčné; i ďábel vydal světu, království svému zákony, jaké i tu chtěl míti. Ježíš Kristus měl za čestno trpět; ďábel netrpět. Ježíš Kristus řekl políčkovaným, aby nastavili druhou tvář; ďábel namluvil těm, jimž by chtěl někdo dáti políček, aby zabili každého, kdo by chtěl tak potupiti. Ježíš Kristus blahoslaví ty, kdo s ním

³² „Pokud pak jde o to, zda vskutku četl všechny knihy, které v Listech uvádí, měl Pascal říci, že pochopitelně nikoliv, protože kdyby měl všechny přečíst, musel by trávit celý svůj život četbou velmi špatných knih. Že však přečetl dvakrát celého Escobara a pokud jde o ostatní (kasuistické) autory, že je dal číst svým přátelům, avšak nepoužil jediného citátu, aniž by ho on sám nečetl v knize, z níž byl vybrán a aniž by neprozkoumal otázku, k níž se citát vztahuje. K tomu dodává, že si také vždy přečetl to, co citátu předcházelo a co mu následovalo, z obavy, aby náhodou nezaměnil námitku za odpověď.“ (Horák, 1985, s. 108)

sdílejí jeho pohanu; ďábel prohlašuje za nešťastné, kdo by byli pohaněni. Ježíš Kristus dí: Běda těm, o nichž svět nemluví s úctou!“ (Pascal, 1926, s. 244)

Blaise Pascal odmítá osočení z kacířství jen kvůli tomu, že napadl jezuitskou morálku: „Jest tedy ve vaší řeči totéž, napadati vaše Tovaryšstvo a býti kacířem?“ (Pascal, 1926, s. 255) K tomu, aby se stal z kacíře katolíkem mu nezbyvá, „než buď abych schvaloval výstřelky vaší mravouky, k čemuž bych se však musel odříci všeho smyslu pro zbožnost, anebo bych vás přesvědčil, že mi jde při všem opravdově jen o váš prospěch, avšak tu byste se museli řádně vzpamatovati ze svých bludů, abyste to uznali. Jsem vskutku divně zapleten v kacířství, kdyžťe ryzost mojí víry není s to vyvésti mne z takového bloudění, z něhož není východiska, leč bych zradil svoje svědomí, nebo napravil vaše. Do té doby budu stále člověkem zlým a utrhačným, a byť jsem citoval vaše výroky sebe věrněji, budete přece všude rozkřikovati, že je třeba býti nástrojem ďáblovým, aby se vám přičítaly věci, po nichž není sledu ani stopy ve vašich knihách; a bude to jen ve shodě s vaší zásadou i obvyklou praxí – tak rozsáhlá jest vaše výsada lži.“ (Pascal, 1926, s. 256)

Obhajobě postavy Cornelia Jansena, jeho učení a řeholnic z Port-Royalu, se nejvíce věnuje v *Listě šestnáct*: „O báchorce, roztrušované vámi ve všech vašich spisech proti pánu z Ypres, řeknu vám krátce, že zlomyslně zneužíváte několika nepřesných slov jednoho z jeho dopisů, jež dajíce se dobře vyložití, mají se také vykládati v dobrém smyslu blahovolným duchem církve, a mohou býti pojímána jinak jedině zlovůlí vašeho Tovaryšstva.“ (Pascal, 1926, s. 267) Laje jezuitům, že nařkli jeptišky a jejich zpovědníky z kláštera Port-Royal z toho, že „nevěří v tajemství transsubstanciace, ani ve skutečnou přítomnost Ježíše Krista v eucharistii.“ (Pascal, 1926, s. 269) Pascal je nehodlá ospravedlňovat, protože na nich neleží žádné podezření. Celou tuto záležitost uvádí jen proto, aby ukázal světu, čeho všeho jsou jezuité schopni.

List sedmnáctý a *osmnáctý* je adresován ctihodnému O. Annatu, jezuitovi. V těchto dvou posledních listech pokračuje v obhajobě Cornelia Jansena a jeho *Augustina*: „Poněvadž tedy všechny vaše rozpory vycházejí z toho různého pojímání téhož slova, kdybch vás měl rozsouditi, zakázal bych slovo Jansenius oběma stranám. Kdybyste pak jen vyjádřili, co jím rozumíte, ukázalo by se, že vy žádáte toliko odsouzení smyslu Kalvínova, s čímž oni souhlasí, a oni že chtějí jen hájiti smysl sv. Augustina a sv. Tomáše, v němž jste za jedno všickni.“ (Pascal, 1926, s.

331) Vyzývá Jezuity, aby nechali církve na pokoji, a aby v ní nepodněcovali rozbroje, jinak si mohou být jisti tím, že se vždy najde někdo, kdož vynaloží veškeré své síly k tomu, aby v církvi byl zachován mír.

Mýšlenky byly zamýšleny jako apologie křesťanství a jsou rozděleny do *Listů venkovani*. Pascalův záměr napsat apologii křesťanství se nepodařilo realizovat jen z důvodu války, který sám zdědil ze svého otce. Na *Mýšlenkách* Pascal pracoval od roku 1658 až do své smrti.

V *Mýšlenkách* doznívá kritika jezuitů a jejich kasuistických úsudků. Kasuistika pochází rozhodnutí státního orgánu a výběr mezi rozhodnutími, kterými má být věc, což je na přiměřenosti člověka závislé, málo popírá jeho jednatel. ((Pascal, 1973, s. 54, XLVI) To, že kritika jezuitů, pokračuje do jiné ústí i v *Mýšlenkách*, má svůj přirozený důvod v tom, že *Mýšlenky* vznikaly jako zbraň křesťanství a Tovaryšstvo Ježíšovo Pascal za nepřátelské prostředky křesťanství považoval.

Náš myslitel se zamýšlí na původem a příčinami kacířství. Píše: „Přirozený původek k herezi. Dospívá k závěru, že je to způsobeno mnohými příčinami, které vira v sobě zahrnuje a kterými navzájem odpráží. Původem jeho jsou dva podstaty v Ježíši Kristu. A také dvoje svět. Strojení smyslu, jaký je v Nový život, nová smrt.“ (Pascal, 1973, s. 91, XXXVIII) Za původní příčinu považuje vyloučení některých z pravdy. Ovšem že se přikládá dvoje poznání, že Kristus „První příklad: Ježíš Kristus je Bůh a člověk. Až do chvíle, kdy se smířil tvoje vůči, že pekelníci za neslučitelné pravdy, že je člověk, v tom smyslu kacířství. Ale poprvé, že je Bůh v tom smyslu jsou herezi. Příklad: že se podporuje jeho lidství, a v tom jsou nevědomost.“ (Pascal, 1973, s. 92, XXXIX) Pascal předkládá řešení, jak hereze zabránit. Za nejlepší cestu k zabránění hereze považuje poučení o všech pravdách víry, neboť pravé víry je mnoho, a navzájem si neodporují. Procházet pravdy si máme osobně přiměřeně, abychom nepadli v kacířské bludy. Dva protichůdné závěry. Tím je, když se jinek jakému neporozumíme a všechno bude kacířské. A dokonce pak říká, když se po sláze dospějeme k nějaké pravdě, musíme dodat, že jsme nevědomí, že jsme opakem.“ (Pascal, 1973, s. 99, XXXIII) Z těchto fragmentů je patrné, že Pascal

4. 2 Víra jako rozhodnutí v Pascalových *Myšlenkách*

Myšlenky byly zamýšleny jako apologie křesťanství a jsou navázáním na *Listy venkovani*. Pascalův záměr napsat apologii křesťanství se nezdařil, podařilo se mu realizovat jen zlomek díla, který nám zůstal zachován v neuspořádaných fragmentech. Dokončení *Myšlenek* překazila smrt, která přišla příliš brzy. Na *Myšlenkách* Pascal pracoval od roku 1658 až do své smrti.

V *Myšlenkách* doznívá kritika jezuitů a jejich kasuistického učení. „Kasuisté podřizují rozhodnutí zkaženého rozumu a výběr mezi rozhodnutím zkažené vůli, aby všechno, co je na přirozenosti člověka zkažené, mělo podíl na jeho jednání.“ ((Pascal, 1973, s. 54, XLVI) To, že kritika jezuitů, pokračuje do jisté míry i v *Myšlenkách*, má svůj přirozený důvod v tom, že *Myšlenky* vznikaly jako obrana křesťanství a Továryšstvo Ježíšovo Pascal za nepřátele pravého křesťanství považoval.

Náš myslitel se zamýšlí na původem a příčinami kacířství. Ptá se, co člověka přivede k herezi. Dospívá k závěru, že je to způsobeno množstvím různých pravd, které víra v sobě zahrnuje a které si navzájem odporují. „Původem toho je spojení dvou podstat v Ježíši Kristu. A také dvojí svět. Stvoření nových nebes a nové země. Nový život, nová smrt.“ (Pascal, 1973, s. 91, XXXVIII) Za původ kacířství považuje vyloučení některých z pravd. Uvádí to na příkladu dvojí podstaty Ježíše Krista: „První příklad: Ježíš Kristus je Bůh i člověk. Ariáni, protože nedovedou smířit tyto věci, jež pokládají za neslučitelné, praví, že je člověk: v tom smyslu jsou katolíky. Ale popírají, že je též Bůh: v tom smyslu jsou heretiky. Prohlašují, že my popíráme jeho lidství: a v tom jsou nevědomci.“ (Pascal, 1973, s. 92, XXXVIII) Pascal předkládá řešení, jak herezi zabránit. Za nejlepší cestu k zabránění vzniku hereze považuje poučení o všech pravdách víry, neboť pravd víry je mnoho, ale navzájem si neodporují. Protichůdnost pravd si máme neustále připomínat, abychom neupadli v kacířské bludy: „Dva protichůdné důvody. Tím je nutno začít; jinak ničemu neporozumíme a všechno bude kacířské. A dokonce pokaždé, když už po sléze dospějeme k nějaké pravdě, musíme dodat, že jsme nezapomněli na pravdu opačnou.“ (Pascal, 1973, s. 89, XXIII) Z tohoto fragmentu je patrné, že Pascal si

zřetelně uvědomuje dialektiku mezi jansenisty a jezuitu. Jedná se mu o vnitřní záměr tohoto dialektického napětí, o adresnost této dialektiky.

Určujícím tématem této práce je víra jako rozhodnutí. K lepšímu objasnění tohoto tématu považuji za nezbytné učinit nejprve malý exkurz do Pascalovy antropologie, neboť od podstaty člověka a od postavení člověka ve světě se odvíjí Pascalovo chápání víry jako rozhodnutí a existenciální aspekty tohoto rozhodnutí.

Blaise Pascal, známý jako vynikající a úspěšný vědec, studuje přírodní vědy, jako je matematika a fyzika. Na tomto poli dosahuje velkých úspěchů. Připomeňme jen krátce jeho největší objevy a vynálezy: zákon hydrostatiky, pokusy s tlakem, patent na první počítačový stroj atd. Přestože byl tento génius ve vědeckých i společenských kruzích přijímán s nebyvalým úspěchem, od dalšího horlivého studia těchto věd opouští. Důvodem nebylo jen jeho druhé obrácení, ale i to, že jej od dalšího studia odradil malý počet lidí, se kterými by si o těchto vědách mohl pohovořit. Vrhel si tedy do studia člověka. Zklamal se opětovně, protože studiem člověka se zabývá ještě méně lidí než studiem matematiky a fyziky. Podle Pascala se lidé nezabývají studiem člověka, protože nevědí, jak takové znalosti získat. Po tomto zjištění se ptá sám sebe, jestli je dokonalé poznání člověka tou pravou cestou života: „Není tomu však tak, že ani v tomhle ještě není to vědění, jehož má člověk nabýt, a má-li být šťastný, že je pro něj líp, když se nezná?“ (Pascal, 1973, s. 173, XXXIII) Vyjadřuje tak nemožnost rozumového poznání člověka, ale pochybuje i o možném přínosu úplného poznání.

Pascal v *Myšlenkách* zdůrazňuje, že podstatou našeho bytí je pohyb. Tento pohyb pramení z neustálého boje mezi rozumem a vášní. Člověka tak vidí jako rozpolcenou bytost. Dvojakost člověka je dána i tím, že se lidská bytost skládá ze dvou protikladů: z duše a těla. To, že je člověk plný rozporů, pro nás není přirozeným stavem. Odporuje to našemu vnitřnímu založení. Z Pascalova „rozdvojeného člověka“ pramení pojetí víry jako rozhodnutí, jakožto řešení naší existenciální situace ve skoku do nezajištěnosti: „Paradox tak svou nepřirozeností, svou paradoxností odkazuje na existenci metaoblasti, na existenci vyššího řádu bytí, v němž může být tato paradoxnost překonána. V Pascalově myšlení se tak formuluje myšlenka negativní dialektiky: bezvýchodnost roviny pouhé přirozenosti sama sebou, svou zoufalou bezvýchodností poukazuje na to, že tento stav není pro člověka normální. Neřešitelnost paradoxu na této rovině svou bezvýchodností poukazuje na to, že musí existovat nějaké řešení. Pascalovými pojmy řečeno:

rozum ví, že tu není řešení, ale srdce cítí, že tu řešení je. Že je tu ještě sféra, která zůstává mimo vědomí roviny pouhé přirozenosti, mimo vědomí lidského elementu.“ (Jurečka, 1999, s. 76) Zde se dostáváme k jednomu z klíčových bodů Pascalovy filosofie. Pascal nezavrhne rozum jako neúčinný nástroj našeho poznání, ale z pozice vědecké adorace rozumu přichází k rozlišení věcí na řád srdce a na řád rozumu, což dokládají i tyto tři fragmenty: „Srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví.“ (Pascal, 1973, s.58, LXIX) „Boha cítí srdce, a nikoli rozum.“ (Pascal, 1973, s. 58, LXX) „A bylo by stejně zbytečné a směšné, kdyby rozum na srdci požadoval důkazy pro jeho první principy, aby byl ochoten s nimi souhlasit, jako by bylo komické, kdyby srdce na rozumu vymáhalo cit pro všechny poučky, jež on objasňuje, než by bylo ochotno je přijmout.“ (Pascal, 1973, s. 59, LXXI) Oblast poznatelného náleží rozumu, nepochopitelné náleží víře. Pravdu tedy nepoznává jen rozum, ale i srdce.

To nejdůležitější v lidském životě se tedy neděje ve sféře racionality. Rozum nám neodpoví na ty nejpálčivější otázky lidské existence, nezajistí nám tedy ani poznání Boha. K Bohu se dostaneme jedinečně v řádu srdce. V lidském životě pak není jiná možnost než věřit, popírat nebo pochybovat. Záleží jen na každém z nás, ke které možnosti se přikloníme.³³

Pascal považuje postavení člověka na světě bez Boha za bezvýchodnou, existenciální situaci. Odmítá však taková tvrzení, jež člověka zcela snižují, ale i vyzdvihují. Člověka nelze vidět ani jako titána ani jako ubohého červíčka. Vznešenost člověka nespočívá v tom, že ví, jakých může dosáhnout výšin, ale tkví ve vědomí vlastní ubohosti. Pascal vidí člověka ztraceného ve vesmíru, neschopného poznání. Pozoruje lidi kolem sebe, jak ze strachu před nekonečným vesmírem a nemožností pravého poznání raději upadají do zapomnění. Nechtějí vědět o nicotě, nekonečno nicoty je děsivé. Do „slastného nevědění“ se dostávají za pomoci rozptýlení, proto lidé odedávna milují hry. Pascal říká, že lidé sice „upřímně věří, že jim jde o klid, a ve skutečnosti jim jde jen o vzrušení.“ (Pascal, 1973, s. 148, X) Protože v okamžiku, kdy je člověk v klidu, bez jakéhokoliv rozptýlení, „v té chvíli pocítí svou nicotu, svou opuštěnost, svou nedostatečnost, svou závislost, bezmoc, svou prázdnotu.“ (Pascal, 1973, s. 148, X) Z hloubky duše se vynoří zoufalství,

³³ V tzv. „argumentu sázky“, ke kterému se vyjádřím v závěru této kapitoly, Pascal přesvědčuje libertina, proč máme v Boha věřit.

strach z prázdnoty, známý horor vacui³⁴, nezodpověditelná otázka, proč jsem právě teď a tady, proč zaujímám určitou životní pozici, co zde na tomto světě pohledávám. Pascal sám se ke strachu z prázdnoty také přiznává: „Věčné mlčení těch nekonečných prostorů mě děsí.“ (Pascal, 1973, s. 102, II) Připravíme-li lidi o rozptýlení, budou se k smrti nudit nebo se rozpomenou na nicotu: „Pocitují pak vlastní nicotu, aniž ji chápou; vždyť pro člověka je opravdovým neštěstím ten nesnesitelný smutek, který ho posedne, jakmile je nucen uvažovat o sobě a ničím se nerozptylovat.“ (Pascal, 1973, s. 147, IX) V souvislosti s nekonečnem si Pascal klade nevyhnutelně nutnou otázku: „Čím je člověk v nekonečnu?“ (Pascal, 1973, s. 105, XIV) Odpovídá si, že člověk v přírodě je „vzhledem k nekonečnu nicotou, vzhledem k nicotě veškerenstvem, je středem mezi ničím a vším.“ (Pascal, 1973, s. 106, XIV) Člověk už není rozplozen jen uvnitř, stojí na rozhraní nicoty a veškerenstva. Pascal pojímá nekonečno jako radikální transcendenci. Veškerenstvo a nicota se setkávají v Bohu. Člověk je pro Pascala bytostí umístěna mezi nekonečnem mikrokosmu a nekonečnem makrokosmu: „Vždyť kdo by neužasl nad tím, že naše tělo, ještě před chvilkou nepostižitelné vprostřed vesmíru, který sám v lůně veškerenstva není k postižení, se náhle stalo obrem, či světem, nebo spíš vším vůči nicotě, k níž nelze dospět.“ (Pascal, 1973, s. 106, XIV) Člověk „je vklíněn mezi ty dvě propasti nekonečna a nicoty...“ (Pascal, 1973, s. 106, XIV) Jediné, co nás zachrání od nebezpečného balancování na okrajích prázdnoty a nicoty, je víra v Boha. Člověk se odváží skoku do naděje. Rozum mu říká, že je to bláznovství, ale srdce mu káže víru. To je paradox mezi nicotou a nadějí: „Nevíme však, zdali existuje Bůh, ani nevíme, jakou má podstatu, poněvadž nemá ani rozlohu, ani hranice. Vírou však poznáváme, že existuje, a blahoslavenstvím poznáme jeho podstatu.“ (Pascal, 1973, s. 136, XXII) Bez víry je člověk sám sobě nepochopitelný. Víra nám umožní dojít k lepšímu pochopení smyslu života. Víra napoví to, o čem nám smysly mlčí. Netvrdí však opak toho, co vnímají smysly. Víra není proti smyslům, stojí nad nimi. Víra je kvalitativně vyšší rovina poznání. Právě toto ujištění umožní Pascalovi překlenout rozpor mezi vědou a vírou a dovede ho k rozlišení věcí na řád srdce a řád rozumu. Pascalovo řešení strachu z nicoty a rozporuplnosti člověka se nachází v existenciálním skoku do paradoxu víry.

³⁴ Filosofický fenomén prázdnoty u Pascala předznamenaly pokusy o dokázání vzduchoprázdna, rovněž i nehoda na mostě, při které se visel v kočáře nad propastí.

Na otázku, co udělám se svým životem, tak Pascal odpovídá, že při svém rozhodnutí skočit buď dopadnu do nicoty, nebo do naděje. Nevím, kam dopadnu. Rozum mi to neřekne, ale srdce se svojí vírou nás vede k Bohu. A právě v tom spočívá paradox skoku do naděje jako skoku do nezajištěnosti.

Pascal překonal ontologické důkazy boží existence. O Bohu lze mluvit jen jako o setkání s paradoxní výzvou. Bůh se nedá rozumem zargumentovat – Bůh je existenciální rozhodnutí pro naději.

Pravá víra je výsadou pravého náboženství. Jediným pravým náboženstvím je náboženství křesťanské. Pravému náboženství se i rozum podrobí. Rozum by se sám od sebe nikdy nepodřídil, pokud by neusoudil, že v některých případech se podrobit prostě musí. Náboženství rozum nepopírá, naopak jej potřebuje, protože bez rozumu by bylo nesmyslné. Nelze však mu ale vše podřídít, protože by z náboženství zmizelo vše nadpřirozené. Pokud rozum není schopen přiznat, že existuje nespočet věcí, které jej přesahují, je to rozum slabý.³⁵ Pascal odkazuje na Písmo, které praví, že v pravém náboženství, je Bůh Bohem skrytým, a učí nás abychom Boha milovali a ctili. Boha poznáme jen prostřednictvím Ježíše Krista: „Skrze Ježíše Krista poznáváme Boha.“ (Pascal, 1973, s. 142, XXXII) To, že je Bůh skrytý, má svůj důvod: „Od chvíle, kdy byla přirozenost pokažena, ponechal Bůh lidi v zaslepení, a z tohoto zaslepení mohou vyjít jen prostřednictvím Ježíše Krista, bez něhož je všechno spojení s ním přerušeno.“ (Pascal, 1973, s. 126, V) Nemáme si stěžovat, že se Bůh skryl, máme se radovat z toho, že se Bůh dává poznat jen těm, kdo si to zaslouží. Boha mohou poznat jen lidé dostatečně pokorní a lidé, kteří „mají dosti ducha, aby viděli pravdu přes všechny své námitky proti ní.“ (Pascal, 1973, s. 132, XII) Bůh se tak zjevuje těm, kdo ho celým srdcem milují, ale zůstává skryt těm, kdož mu celým srdcem unikají. Pascal dokazuje existenci Boha z existence Ježíše Krista: „Jeho rozum se vzpíral představě Boha z masa a z krve, ale jeho cit po něm toužil; i odevzdal se víře v mesiášství Ježíšovo, v milost boží, v zázraky, v zjevení v obřady.“ (Neff, 1993, s. 273) V *Myšlenkách* to vyjádří velmi přímočaře: „Jiným způsobem a bez Písma, bez prvotního hříchu a nezbytného prostředníka, příslibeného a příslého, nebylo by možno dokázat Boha absolutně a ni hlásat správné učení a správnou mravnost. Ale skrze Ježíše Krista a v Ježíši Kristu dokazujeme Boha a tu mravnost a to učení hlásáme. Ježíš Kristus je tedy pravdivým

³⁵ Víra je pro Pascala dimenzí přesahu nejen existenciálního, ale i supranaturálního.

Bohem lidí (a jiného Boha není).“ (Pascal, 1973, s. 142, XXXII) Pascal nám tak jinými slovy sděluje: Chceš-li vědět, kdo je Bůh, podívej se na Ježíše Krista. Bůh se zjevuje v Ježíši Kristu ne ve smyslu ontologickém, ale ve smyslu existenciálním. Ježíš Kristus je manifestací Boha, a právě proto je Synem božím. To je ona existenciální, neontologická interpretace christologického dogmatu.

V Pascalových textech nacházíme vyznání víry hluboce věřícího člověka. Jeho víra byla niterná, vyvěrala ze srdce. Pascal se po druhém obrácení úplně odevzdává víře: „Jeho bezvýhradné odevzdání se víře v jistých okamžicích jeho života je proto srozumitelné jako opce mezi existenciálními možnostmi sebeztráty a sebezískání.“ (Jurečka, 1999, s. 8) Pascal se nám jeví jako náboženská bytost, která je pro víru zapálená celým svým já. Pascal nás několikrát přesvědčuje, že víra je záležitostí srdce, připomeňme znovu úryvek z jeho proslulého memoriálu:

„Oheň.

Bůh Abrahámův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův,

Ne filosofů a vědců.

Jistota, jistota. Cit, radost, mír.

Bůh Ježíše Krista

Boha mého a Boha vašeho.

Tvůj Bůh bude mým Bohem.

Zapomnění světa a všeho vyjma Boha.

Neobjeví se než cestami ukázanými

v evangeliu.“ (in: Masaryk, 1998, s. 94)

Pascal se v memoriálu zříká rozumu ve prospěch víry. Precizně to vyjádřil T. Boer: „Nad tímto Pascalovým fragmentem nás asi nejprve napadne, že Bůh víry a zjevení tu stojí proti Bohu rozumu.“ (Boer, 2003, str. 16) Pascal odmítá ontologické důkazy existence Boha: „Důkaz – či výklad – patří k Bohu filosofů právě tak jako příběh k Bohu Pascalovu.“ (Boer, 2003, str. 37) Bůh se Pascalovi ukazuje ne rozumovými důkazy, ale „cestami ukázanými v evangeliu.“ (in: Masaryk, 1998, s. 94) O to více nás překvapí Pascalův text nazývaný „argument sázky“, ve kterém se náhle ve věcech víry hlásí chladný, vypočítavý rozum, který spadne do účelové argumentace. V argumentu sázky Pascal vede polemiku s hypotetickým libertinem, kterého Pascal přesvědčuje, aby vsadil svůj život na boží existenci.

Začátek samotného jádra argumentu sázky, která z velké části odvozován z pravděpodobnostního počtu, začíná Pascal takto: „Prozkoumejme tedy tento bod. A řekněme: Bůh buď je, nebo není. Jenže k čemu se přikloníme? Rozum tu nemůže o ničem rozhodnout. Odděluje nás nekonečný chaos. Na okraji té nekonečné vzdálenosti se hraje hra, v té padne panna, nebo lev. Na co vsadíte vy?“ (Pascal, 1973, s. 136, XXII) a pokračuje těmito slovy: „Pomocí důkazu nemůžete udělat ani jedno, ani druhé; pomocí důkazu nemůžete vyloučit ani jedno z obojího.“ (Pascal, 1973, s. 136, XXII) Řečeno jinak: Ani existenci ani neexistenci Boha není možno rozumem dokázat. Proto Pascal libertinovi říká, že nemá vytýkat nesprávnost výběru těm, kteří si vybrali víru a kteří v této volbě nepoužili rozum. Libertin se ohrazuje, že nenamítá nic proti výsledku volby, nelíbí se mu už jen samotný akt sázky ve věci takovéto volby. Pascal odmítá způsob libertinova uvažování: „Ano, jenže vy sázet musíte; není to dobrovolné, jste naloděn.“ (Pascal, 1973, s. 13, XXII) Jinými slovy: Člověk nemá možnost volit jinak než pro život s Bohem nebo život bez Boha, třetí možnost volby tu prostě není. Protože není možné při této volbě uplatnit racionální úvahu, výsledek volby bude mít v „jistém smyslu podobu ne-rozumového rozhodnutí.“ (Jurečka, 2000, s. 550)

Nutnost volby je tedy vysvětlena a Pascal pokračuje v rozhovoru: „Zvažme ztrátu a zisk, zvolíte-li lva – že Bůh je. Porovnejme tyto dva případy: vyhraje-li, vyhraje všechno, prohrajete-li, neprohrajete nic. Vsaďte tedy na to, že Bůh je, a neváhejte.“ (Pascal, 1973, s. 137, XXII) Libertin se obává, že když dá v sázku svůj život, vsází příliš mnoho. Pascal pohotově reaguje: „Zde ovšem jde o výhru nekonečného života nekonečně šťastného, o jednu možnost zisku proti konečnému počtu možných ztrát, a přitom to, co dáváte v sázku, je také konečné. Tím odpadá jakékoli rozhodování: všude, kde jde o nekonečno a kde není nekonečné množství možných ztrát proti možnosti výhry, není proč kolísat, je třeba dát vše.“ (Pascal, 1973, s. 137, XXII) Libertin stále váhá, a tak Pascal „vytahuje poslední eso z rukávu“: „Řekněte, co zlého se vám pak může stát, jestli se pro to rozhodnete? Budete věrný, čestný skromný, vděčný, dobročinný, budete upřímný a opravdový přítel... Je pravda, že vás nebudou obklopotvat otrávené požitky, nádhera, rozkoš; ale což zato nebudete mít žádné jiné? Věřte mi, že na tom vyděláte už v tomto životě a že na každém kroku po té cestě uvidíte, jak spolehlivá je výhra a jak nicotné je to, co dáváte v sázku, až nakonec poznáte, že jste vsadil na věc jistou a

nekonečnou a že jste za ni nedal nic.“ (Pascal, 1973, s. 139, XXII) Touto řečí je libertin nakonec uchvácen a dává se přesvědčit k volbě víry.

Argument sázky se nám po konfrontaci s vášnivým zaujetím pro niternou víru, která je Pascalovi tak vlastní, jeví jako popření všeho, co Pascal doposavad o víře hlásal. Jakoby se ona vášnivá niternost víry, tolik prožívaná v památné listopadové noci, zalekla chladného kalkulu rozumu a zůstala skryta v zapomnění. V argumentu sázky se nám Pascal jeví jako utilitaristicky motivovaný věřící, kterého právě tolik kritizuje, o dvě století později, Søren Kierkegaard. Navíc ještě Pascal libertina, který se bojí, že není schopen víry, nabádá, aby se choval tak, jak se zpočátku chovali ti, kteří stejně jako on hledali cestu: „ve všem si počínali, jako by věřili, žehnali se svěcenou vodou, dávali sloužit mše apod.“ (Pascal, 1973, s. 139, XXII) Položme si nevyhnutelně vyvstanuvší otázky: Nenabádá nás Pascal k víře „povrchní“? Není argument sázky úplným opakem osobní zaujaté víry? Proč Pascal (zdánlivě) zaprodává niternou víru za rozumově zdůvodněný užitek plynoucí víry?

Při pátrání po smysluplných odpovědích se mi jako nejlepší odpovědi na tyto otázky jevila stanoviska Richarda Jurečky: Protože Pascal chtěl přivést libertina k víře a protože zároveň věděl, že libertina k víře nepřesvědčí křesťanské argumenty, potřeboval „nalézt nikoli přesvědčivý důkaz, nýbrž sjednocující perspektivu pohledu: vystoupit „o patro výš“ a zaujmout nad názory navzájem si oponujících protivníků novou, třetí pozici, ať je jakkoli skandální. Toto úsilí vede Pascala v sázce k přesunutí důrazu z gnozeologického hlediska na hledisku utilitaristické, hledisko osobního profilu: chceš žít konečně šťastným životem, nebo ne?“ (Jurečka, 2000, s. 553) Jurečka nám podává překvapivé objasnění, že argument sázky skok víry nepopírá, ale vybízí k němu: „Pascalův argument, založený na pravděpodobnostním počtu, se nesnaží dokázat, zda Bůh je či není, nýbrž jen zvážit, nakolik je výhodné (a tudíž „rozumné“) dát pozemský život do sázky na to, že Bůh je (čili chovat se jako věřící).“ (Jurečka, 1999, s. 7) „To ovšem znamená, že Pascal libertina vybízí k odvaze existencionálního skoku: není jisté, že vyhraje, a přesto je rozumné vsadit svůj život na věc, která člověka nekonečně přesahuje. Není jisté, a přesto je rozumné. Neboť „kdybychom měli všechno dělat jenom pro jisté, nesměli bychom dělat nic...““ (Jurečka, 2000, s. 554) Pascal odmítá směřovat záležitosti srdce se záležitostmi rozumu, popírá tedy rozum spojovat s vírou, ale na druhou stranu nám v argumentu sázky říká, že k víře

lze dojít i rozumově. Pascal si sice ponechává niternou víru, zároveň však zůstává vědcem, který nezapomíná na svůj rozum. Následující Pascalův fragment nám dokazuje, že ani argumentem sázky svou víru nepopřel: „A proto ti, jimž Bůh dal zbožnost skrze cit v srdci, jsou vskutku šťastni a plným právem ubezpečeni; těm však, kdo víru nemají, můžeme ji dát jen cestou rozumu, dokud by jim Bůh nevložil do citu v srdci – jinak je víra jen lidská a pro spásu neužitečná.“ (Pascal, 1973, s. 59, 60, LXXI)

V celkovém shrnutí odpovědí na naše tři otázky (Nenabádá nás Pascal k víře „povrchní“? Není argument sázky úplným opakem osobní zaujaté víry? Proč Pascal (zdánlivě) zaprodává niternou víru za rozumově zdůvodněný užitek plynoucí víry?) Lze říci, že odpověď na první otázku zní takto: Pascal nechce, abychom svou víru vyznávali jen jako zvyk zažitý na základě odpozorované tradice. Pouze nám radí, že pokud nepocítíme oheň vášnivé víry ve svém srdci, máme možnost k Bohu přistupovat pomocí rozumu a doufat, že Bůh dříve nebo později v našem srdci plamínek niterné víry rozdmýchá, že nám zjeví svou milost. Tak si zároveň odpovíme i na druhé dvě otázky: „Tím, že Pascal předvádí jistotu klasických důkazů Boha na pravděpodobnostní výpočet v hazardní hře, stává se zřejmou (strukturální) souvislost mezi argumentem sázky a Pascalovou osobní zkušeností skoku víry.“ (Jurečka, 1999, s. 100)

5. Kierkegaardovo pojetí víry v klíčových dílech

Kierkegaardova filosofie, stejně jako filosofie Blaise Pascala, nevyniká systematikou. Nesystematičnost vyplývá ze samé podstaty jeho myšlenkového směřování: „Existence není systém, a proto nemůže být logicky uchopena jako systém.“ (Umlauf, 2005, str. 74) a také z toho, že není filosofem v klasickém slova smyslu, není křesťanským filosofem ani teologem. Kierkegaard považuje sám sebe za náboženského myslitele.

Blaise Pascal při své obraně pravého křesťanství a víry postupoval tak, že nejprve podrobil tvrdé kritice Tovaryšstvo Ježíšovo, a po té přistoupil ke sepisování apologie křesťanství. Søren Kierkegaard postupoval opačnou cestou. Po celý svůj život se ve svých spisech snažil předkládat vzor niterné víry a vzor opravdového křesťanského života. Největší kritiku církve a křesťanstva napsal v závěru svého života. Samozřejmě, že dánskou státní luterskou církev kritizoval i před vydáváním časopisu *Okamžik*, avšak v ne takové míře, jak se tomu stalo v *Okamžiku*, kde ji doslova zasypal palbou ostrých obvinění.

Kierkegaardův boj za pravé křesťanství byl veden na dvou bitevních polích. Na prvním poli bojoval proti směšování filosofie a křesťanství, na druhém poli zbrazil proti soudobě pojímanému křesťanství, které se mu jevilo deformované.

Přestože časopis *Okamžik* byl posledním Kierkegaardovým počinem, nejprve se budu ve své práci věnovat právě jemu, protože *Okamžik* je jeho stěžejním dílem v otázce kritiky církve.

5. 1 Kierkegaardova kritika státní dánské luterské církve a soudobého křesťanství

Časopis *Okamžik*³⁶ v mnohém připomíná slavné *Listy venkovanovi* (je plný ironie, sarkasmu, kritiky církve, kritiky povrchního křesťanství a vychází na pokračování).

Už při přípravě prvního čísla bylo autorovi jasné, že vyvolává velkou vlnu nevole, a tak na začátku svého časopisu upozorňuje čtenáře, že si jeho časopis sice mohou předplatit, ale nesmí očekávat, že když za něj utratí své peníze, že si tím autora zavazují. Autor si vyhrazuje naprostou svobodu slova, která nemůže být přizpůsobována oblibě či neoblibě čtenářů. V *Okamžiku* Kierkegaard předestírá svůj záměr, který spočívá ve vyličení toho, co je to pravé křesťanství.

Kierkegaard nabádá křesťany, aby následovali cestu prvotní církve³⁷ a zřekli se církve, která je závislá na státě. Křesťanství Nového zákona je považováno za pravé křesťanství. Soudobé křesťany nenazývá křesťany, ale křesťanstvem³⁸. „Je-li křesťanství poznamenáno masovostí, změní se a degeneruje na to, co autor nazývá

³⁶ Časopis *Okamžik* vycházel od května roku 1855 do 24. září téhož roku. Poslední, 10. číslo *Okamžiku*, bylo vzhledem ke Kierkegaardově smrti vydáno až v roce 1906 v Kierkegaardových sebraných spisech.

³⁷ Kierkegaard se, stejně jako Pascal a jansenisté, vyznává z obdivu ke křesťanství prvotních křesťanů, jenž je zapsáno v Novém zákoně. Víru prvotních křesťanů pro nás má být vzorem: „A jediné víra, kterou v souladu s Písmem, Kierkegaard chápe jako šílený boj o možnost, tj. v našem jazyce: o nemožnost, neboť jest překonáním samozřejmostí; jediné víra z nás může svalit nadměrnou tíhu prvotního hříchu, dát nám možnost se vzpřimit, „vstát“. Víra takto není důvěrou v to, co nám říkali, co jsme slyšeli, čemu nás učili. Víra je nový rozměr myšlení, neznámý a cizí spekulativní filosofii, odhalující cestu ke stvořiteli všeho, co ve světě, ke zdroji všech možností, k Tomu, pro něhož neexistují žádné hranice mezi možným a nemožným.“ (Šestov, 1997, s. 24, 25) Podle L. Šestova se pro něj soudobé křesťanství stalo obludou: „Historické křesťanství, žijící v míru a v dobré shodě s naším rozumem a s naší morálkou, se pro něj stalo onou obludou, dua non occisa, homo non protest vivere. Historické křesťanství, přizpůsobující se běžným podmínkám lidské existence, zapomnělo na Boha, zřeklo se Boha: spokojuje se s „možnostmi“, předem si jisto, že i Bůh se musí spokojit s možným: křesťané, jak říkal Kierkegaard, zrušili Krista.“ (Šestov, 1997, s. 94)

³⁸ Už samo podstatné jméno křesťanstvo je podstatné jméno hromadné, a tak nám sám pojem křesťanstva evokuje stádnost.

křesťanstvo nebo křesťanskost.“ (Thulstrupová Mikulová, 2005, str.7) Kierkegaard kritizuje stát za to, že záměrně znemožňuje, aby v zemi bylo praktikováno křesťanství Nového zákona. Jestliže chce stát jít opravdu ve službách křesťanství, měl by od sebe církev odpojit. Kritizuje, že církev se nechá platit státem. Tato církev tak má zájem na tom, aby se ke křesťanství hlásil co největší počet lidí a aby se tito lidé nedozvěděli, co je pravým křesťanstvím. Vyjadřuje své obavy z toho, že soudobé křesťanství je pouhou hračkou v rukách církve. Dánskou církev pokládá za státní úředníky: „...kdyby lidé nepřijali jména křesťanů, kněz by neměl z čeho žít...“ (Kierkegaard, 2005, s. 32) Kdyby kněz hlásal lidem pravé křesťanství, otevřely by se lidem oči a oni by poznali, jaká zvládně vládne v současné církvi a v jím posvěcovaném způsobu praktikování křesťanství.

Kněz se nemůže stát úředníkem, budovat si na učitelství křesťanství kariéru: „Neboť sama jsoucnost těch kněží je, křesťansky, nepravdou; jsouce zcela zesvětštělí a ve službách státu (královští úředníci, hodnostáři, rychle postupující atd.) nemohou, jak patrně, správně říci obcím, co je křesťanství; neboť říci to znamenalo by složit svůj úřad.“ (Kierkegaard, 2005, s. 43, 44) Být učitelem křesťanství je pro Kierkegaarda tvrdá řehole, a nikoli činnost, která nám přináší hmotné zabezpečení a pocit klidu: „Dle křesťanství Nového zákona je být křesťanem, neřkuli být učitelem křesťanství, pouhé odříkání a utrpení, povolání učitele stavem pro přirozené lidi nejméně lákavým.“ (Kierkegaard, 2005, s. 67) Víru může člověk dokázat pouze jediným způsobem – ochotou za ní trpět: „Že člověk věří, může dokázat jen jedním způsobem: tím, že je ochoten trpět za svou víru; a stupeň víry dokazuje stupeň ochoty trpět za víru.“ (Kierkegaard, 2005, s. 222) Proto je v Kierkegaardových očích tak pobuřující nechat si za „víru“ platit.

Kierkegaard ironicky poznamenává, že státní církevní křesťanství dokáže, co by nedokázalo ani křesťanství Nového zákona, a to je vyprodukovat miliony křesťanů stejně dobré jakosti. Toto pokládá Kierkegaard za cestu ke znemožnění pravého křesťanství, protože ve finančním zájmu kněze pak je, aby se, co nejvíce lidí hlásilo ke křesťanství. Sarkasticky dodává, že kněží říkají, že z něčeho žít musí, ale ve skutečnosti žijí z „ničeho“: „Nelze žít z ničeho. To slyšíme často, zvláště od kněží. A právě kněží dovedou umělecký kousek: křesťanství vůbec není – a oni z něho přece žijí.“ (Kierkegaard, 2005, s. 127)

Kierkegaard navrhuje, aby církev byla odloučena od státu. Tímto odloučením by vyšlo najevo, kolik kněží ve skutečnosti potřebujeme a kolik

kněží by bylo schopno vést soukromou praxi. Kierkegaard se obává, že by se mezi nimi těžko někdo našel. Kněz má zájem na tom, aby se lidé nedozvěděli, co je pravým křesťanstvím, protože kdyby se tomu tak stalo, bylo by o mnoho méně věřících, kteří by se s čistým srdcem mohli ke křesťanství hlásit: „Spasitel světa, Pán náš Ježíš Kristus, v Novém zákoně praví: Cesta, jež vede k životu, je úzká, brána těsná – málo těch, kdož ji naleznou.“ (Kierkegaard, 2005, s. 51) Podle Kierkegaarda současné křesťanství po těchto slovech šlape: „cesta je co nejširší, brána co nejvolnější, a my všichni křesťany.“ (Kierkegaard, 2005, s. 51) Tyto Kierkegaardova slova nápadně připomínají kritiku jezuitů od Blaise Pascala, který jim mimo jiné vyčítal, že zmírňují hříchy a hledají výjimky pro činění hříchů jen proto, aby k sobě připoutali, co nejvíce křesťanů. Kierkegaard odvážně říká, že soudobé křesťanství je křesťanstvím mnohem méně než kterékoliv kacířské učení.

Kierkegaard píše, že sice existují lidé, kteří s opatrností začali přemýšlet o tom, že celá dánská církev je v bídném stavu, ale na druhé straně se těmito myšlenkám nechtějí příliš oddávat, protože mají rádi, když mají věci svůj řád a pořádek, jenž by pro svůj klid jen neradi opouštěli. Těmito lidem Kierkegaard radí, aby svůj poklid co nejrychleji opustili a odvážili se smýšlet radikálněji, a proto chce lidem ukázat, co to znamená být křesťanem: „Proto světlo sem, dejme lidem znát, co Nový zákon rozumí pojmem být křesťanem, aby každý mohl volit, zda chce být křesťanem, či přímo, poctivě bez výhrady jím nechce být.“ (Kierkegaard, 2005, s. 34) Soudobé křesťanství není pro Kierkegaarda křesťanstvím, ale klam smyslů, a tak lidé žijí blaženě v mylném domnění, že jsou křesťané. Klam smyslů je třeba odstranit, i když se zavádění opravdového křesťanství může jevit jako odvracení lidí od křesťanství.

Kdyby se pod pojmem křesťan skrýval takový křesťan, kterých kolem sebe vidíme na tisíce, co by potom byl Bůh? Kierkegaard odpovídá, že by Bůh byl tou „nejsměšnější bytostí, která kdy žila, jeho slova nejsměšnější knihou, jež kdy vyšla na světlo...“ (Kierkegaard, 2005, s. 57)

Křesťanství se stalo náboženstvím mas, ale Kierkegaard ho pojímá jako individuální záležitost výjimečných jedinců: „Jediný pravý křesťan stačí, aby bylo pravdou, že křesťanství jest.“ (Kierkegaard, 2005, s. 65) Pravé křesťanství bylo zničeno rozšířením.

Řečeno slovy medicíny - Církev je nemocná: „Všechna ta rachotina státní církve, kde už odnepaměti nebylo, duchovně řečeno, větráno – uzavřený vzduch v té rachotině vyvinul jed, a proto je náboženský život nemocný nebo vymřelý, neboť to, co světskost pokládá za zdraví, je právě, křesťansky nemocí, jako obráceně; co, křesťansky, je zdrávo, pokládá svět za nemocné.“ (Kierkegaard, 2005, s. 80) Kierkegaard si přeje, aby se tato rachotina už konečně sesula. Bůh ke svému uctívání nepotřebuje nádherné budovy. To, co křesťanství potřebuje, je „čerstvý vzduch, pronásledování a – boží protekci...“ (Kierkegaard, 2005, s. 81) Každý lékař potvrdí, že správná diagnóza je polovina úspěšné léčby, podobně je tomu s náboženstvím. Kierkegaard stanovuje diagnózu: Nejsme křesťany a nejenom že nejsme křesťany, ale nejsme ani pohany.

Kierkegaard jde ve své kritice tak daleko, že kněží nazve příživníky a podvodníky. Dnešním křesťanům „cech duchovních podvodníků namluvil, že jsou křesťany...“ (Kierkegaard, 2005, s. 83) Státu a kněžím se křesťanství Nového zákona nehodí. Vysvětluje, proč tomu tak je: „Křesťanství Nového zákona se naproti tomu krajně nelíbí a pobuřuje lidi. Hlásáno takto, nezískává ani miliony křesťanů ani světské odměny za prospěch.“ (Kierkegaard, 2005, s. 92) Církev si množství lidí k sobě připoutala tak, že jim namluvila, že křesťanství je něco, co se jim líbí, a umožnila jim stát se křesťany laciným způsobem. Tito kněží své věřící krutě obelhali: „My všichni jsme křesťany, aniž máme tušení, co je křesťanství.“ (Kierkegaard, 2005, s. 99) Kněží ve jménu křesťanství cpou lidem učení, které jim lichotí. To však není pravým křesťanstvím Nového zákona. Duchovní stav je „sám o sobě zlo, zkaženost, lidské sobectví, které obrací křesťanství právě na rub té strany, na niž je obracel Kristus.“ (Kierkegaard, 2005, s. 121) A v tom je právě nebezpečí, neboť lidé přijímají pojem křesťan lehkomyšlně a jakoby mimochodem. Kierkegaard nabádá věřící, aby se nezúčastňovali bohoslužeb, protože dnešní bohoslužby jsou výsměchem Bohu. Jestliže se nebudeme této frašky zúčastňovat bude nám to Bohem přičteno k dobru.

Kierkegaard soudobé křesťanství definuje takto: „...pod křesťanstvím se rozumí opak toho, co Nový zákon rozumí křesťanstvím, že náboženství utrpení se stalo náboženstvím radosti života, ale jméno podrželo nezměněné.“ (Kierkegaard, 2005, s. 83) Tím, že si jen hrajeme na křesťany, tropíme si z Boha blázny: „Celá ta věc s „křesťanstvem“ a „křesťanským světem“ je lidské lumpáctví. Že jsme opravdu křesťany, je z moci toho lumpáctví domýšlivost; že Nový zákon naproti

tomu je stále nezměněně příručkou pro křesťany, kterým se stále daří na tomto světě tak, jak to stojí v Novém zákoně, a kteří by se neměli dát rušit tím, že lumpi – křesťané se mají v tomto světě, ve světě lumpáctví jinak.“ (Kierkegaard, 2005, s. 59)

Křesťanství není snadné, i když je přístupné všem. Musí být přístupné všem, aby bylo mimořádností svobody. Člověk se ve vztahu ke křesťanství chová pokrytecky. Kritice církve a křesťanstva se Kierkegaard nevyhýbal ani ve svých dřívějších spisech. V *Bázi a chvění* nám říká, že dnes se nikdo nezastaví u víry, každý chce jít dál. Otázka je, kam jdou. Předpokládejme jako slušní lidé, že všichni uvěřili, jinak by bylo podivné mluvit o tom, že šli dále. V čase prvotních křesťanů tomu bylo jinak: víra byla „úkolem pro celý život; mělo se totiž za to, že se zkušenost ve víře nezíská za den či týden. Když se kdysi zkušený stařec blížil smrti, měl již dobrý boj za sebou a víru zachoval; jeho srdce však bylo natolik mladé, že dosud nezapomnělo na úzkost a chvění, jež ho jako mladíka ukázněly a jež pak jako muž opanoval, jimž však žádný člověk tak docela neodroste – ovšem jestli se mu zatím co nejdříve nepodaří – jít dále! Kam se dopracovaly ony úctyhodné postavy, tam v naší době začíná každý, aby se dostal dál!“ (Kierkegaard, 1993, s. 8, 9)

Křesťanstvo poznalo, že není možné vyhovět přísným nárokům křesťanství, ale i tak se dál tváří jako křesťané. Všichni uznávají, že každý nemůže být géniem, ale málokdo si přizná, že opravdový křesťan je ještě vzácnějším úkazem než génius: „Rozdíl mezi géniem a křesťanem je, že génius je mimořádnost přírody, tím se žádný člověk sám nemůže učinit. Křesťan je mimořádnost svobody, nebo přesněji řádnost svobody, jenže se to jen mimořádně vyskytuje, že je někdo tím, čím by měl být každý z nás. Proto chce Bůh, aby křesťanství bylo hlásáno bezpodmínečně všem, proto jsou apoštolé zcela prostí lidé, proto Kristus přijal způsob služebníka, aby vše označovalo, že toto mimořádné je řádné, přístupné všem – ale přesto je křesťan ještě vzácnější než génius.“ (Kierkegaard, 2005, s. 101, 102)

Tím, že Kierkegaard neustále srovnává křesťanství a „křesťanství“, nechce říct, že existuje dvojí křesťanství. Křesťanství je pro něj pouze jedno, a to je křesťanství Nového zákona. Soudobé křesťanství považuje za lumpáctví.

Kierkegaard nám ukazuje rozdíly mezi duchovním člověkem, tj. pravým křesťanem, a mezi „běžným křesťanem“: „Duchovní člověk se od nás lidí liší tím, že je, smím-li to tak říci, tak pevně stavěn, že v sobě může nést zdvojení; my lidé

jsme ve srovnání s ním jako hliněná zeď srovnána s kamennou, tak lehce a slabě stavěni, že bychom zdvojení unést nemohli. Ale křesťanství Nového zákona chová v sobě právě poměr zdvojení. Duchovní člověk v sobě může unést zdvojení, může svým rozumem pochopit, že je něco proti rozumu, a pak to přece chtít, může svým rozumem pochopit; že něco, lidsky mluveno, ho činí nešťastným, a přece to chtít atd. Ale právě tak je složeno křesťanství Nového zákona. My lidé naproti tomu v sobě zdvojení unést nemůžeme; naše vůle mění naše porozumění. Naše křesťanství („křesťanstva“) je proto vypočítáno právě na to; odnímá pojmu křesťanství pohoršení, paradox atd. a udá místo toho pravděpodobnost, obyčejnost, tj. mění křesťanství v něco zcela jiného, než čím je v Novém zákoně, ba v pravý opak; a to je křesťanství „křesťanstva“ (nás lidí).“ (Kierkegaard, 2005, s. 106) Duchovní člověk se od nás lidí dále liší v tom, že snese osamění, kdežto my lidé potřebujeme dav. Neustále se ujišťujeme, jestli jsme součástí zástupu. Neumíme přijmout samotu, máme z ní hrůzu.

Myšlenkou křesťanství Nového zákona bylo přinést kvalitativní změnu našeho života, proměnit náš život zásadním způsobem: „Myšlenka křesťanství byla: změnit vše.“ (Kierkegaard, 2005, s. 107) „Křesťanstvo“ chce pravý opak, nechce nic měnit, vše má zůstat tak, jak je: „Výsledek křesťanství „křesťanstva“ je, že vše bezpodmínečně vše, zůstane, jak bylo, jen vše přijalo název „křesťanské“...“ (Kierkegaard, 2005, s. 107) Každé pravé náboženství, a tím křesťanství bezesporu je, usiluje o proměnu člověka: „Všechno náboženství, ve kterém je přece trochu pravdy, rozhodně i křesťanství, směřuje k úplnému přerodu člověka, chce mu v odříkání a sebezapírání vyrvat vše, na čem bezprostředně visí, v čem bezprostředně má svůj život.“ (Kierkegaard, 2005, s. 171) Křesťanstvo nezměnilo ve svém životě téměř nic, jediná „změna od pohanství je ta, vše zůstalo nezměněno, ale přijalo přívlastek „křesťanský“.“ (Kierkegaard, 2005, s. 109) Křesťanství chtělo vymýtit neřesti jako je smilstvo, šizení atd., ale ve skutečnosti se stalo to, že „vše zůstalo, jak bylo, změna je ta, že to přijalo přívlastek „křesťanský“...“ (Kierkegaard, 2005, s. 108).

K tomu, abychom se rozhodli pro víru, je zapotřebí velké odvahy: „Věřit znamená odvážit se tak rozhodně, jak jen člověku je možno, odtrhnout se od všeho, co člověku je možno, odtrhnout se od všeho, co člověk přirozeně miluje, abychom zachránili svůj život, odtrhnuvše se od toho, v čem přirozený život záleží.“ (Kierkegaard, 2005, s. 137)

Náboženství nelze mít nevášnivým způsobem: „Všechno náboženství spočívá na vášnivosti. Proto také, zvláště v době rozumu, má každé náboženství jen málo pravých vyznavačů.“ (Kierkegaard, 2005, s. 131). Vášeň není spojena s rozumem, pokud něco milujeme vášnivě, milujeme to až k zbláznění a bláznovství je popření rozumu a víra také popírá rozum.

V posledních číslech *Okamžiku* Kierkegaard vyjadřuje své obavy nad tím, že křesťanství vůbec není, že se celý svůj život setkával jen s křesťanstvem. Kierkegaard útočí na církev, ale i na prosté věřící. Chce je vytrhnout z letargie a z blažené nevědomosti a z pokrytectví. Nepokládá se však za lepšího křesťana než jsou ostatní. Lepší je pouze v tom, že odvážně poukazuje na to, v jakém klamu všichni spokojeně žijí: „Moje úloha je sokratická úloha, revidovat určení křesťana: nenazývám se sám křesťanem (nedosahuji ideálu), ale mohu ukázat, že ostatní jsou jimi ještě méně.“ (Kierkegaard, 2005, s. 234) Kierkegaard nenávidí skutečnost, ve které je každý křesťanem aniž by někdo byl křesťanem skutečným. H. J. Störig to přesně vystihl ve svých *Malých dějinách filosofie*: „Co má společného víra v to, že v Ježíši Kristu se Bůh stal člověkem a zjevil se na světě, víra, jež pro rozum navěky zůstane paradoxem, ba absurditou, víra, která nám může být dána pouze shůry jako milost, ale pak znamená „skok“ do oblasti mimo všechno rozum – co má tato víra společného s vlažným, měšťáckým a povrchním církevnictvím, v němž spořádaní občané procházejí křtem, konfirmací a sňatkem bez jakéhokoli vnitřního pohybu? Být křesťanem znamená rozejít se s matkou i otcem, se všemi a s každým, znamená „odlišení a polemiku“. Má-li být taková křesťanskost možná, je nutné otrást povrchním křesťanstvem a demaskovat je.“ (Störig, 2000, str. 396)

„Stát se křesťanem stát se, lidsky řečeno, nešťastným pro tento život. Poměr je ten: čím více se obrátíš k Bohu a čím více tě miluje, tím více se staneš, lidsky řečeno, nešťastným v tomto životě, tím více budeš v tomto životě trpět.“ (Kierkegaard, 2005, s. 134). Tato myšlenka je pro člověka nadlidsky namáhavá. Být milován Bohem znamená stát se „nešťastným pro tento život, ale blaženě očekávajícím věčnou blaženost...“ (Kierkegaard, 2005, s. 136) Tak je tomu i v Abrahámově příběhu, kterému se budeme podrobněji věnovat v následující podkapitole.

5. 2 Kierkegaardovo pojetí víry jako rozhodnutí

V *Bázni a chvění* vypráví Kierkegaard o muži, který byl od dětství uchvácen postavou Abraháma.³⁹ Tento muž měl jediné přání – toužil se stát svědkem události, při které měl Abrahám obětovat Izáka: „Onen muž nebyl myslitel, nepociťoval potřebu dostat se přes víru; zdálo se mu, že nejnádhernější věcí na světě je být připomínán jako otec víry. Mít víru bylo v jeho očích záviděníhodným účelem – i kdyby o tom nikdo nevěděl.“ (Kierkegaard, 1993, s. 11) Tento muž (Kierkegaard) promýšlel několik možných variant, jak také mohl Abrahámův příběh skončit.

V první verzi příběhu si Abrahám před Izákem hraje na modloslužebníka a říká synovi, že ho zabije z vlastní vůle, protože nechce, aby jeho syn ztratil víru v Boha. V druhé verzi příběhu Abrahám jedná stejným způsobem jako v biblickém mýtu, avšak v srdci Bohu nemůže zapomenout, že po něm žádal jediného syna. V této verzi Izákova víra zůstala nezměněna, protože nevěděl o otcově vnitřní trýzni. Ve třetím příběhu prosí Abrahám Boha za odpuštění, že chtěl obětovat svého syna. Abrahám si myslel, že ho Bůh zkoušel a tím, že svolil syna obětovat, chybil. V posledním příběhu Izák spatří otce, kterak se ho chystá zabít, avšak od svého záměru posledku upustí. Abrahám neví, že ho Izák viděl. Izák po tomto prožitku ztrácí víru.

³⁹ Postava Abraháma je pro Kierkegaardovu víru postavou klíčovou. V jeho příběhu se odráží nejen Kierkegaardovo pojetí víry, ale i jeho vztah k Regině: „Abraham v očích Kierkegaardových rušil obecné, uzávorkoval obecnou etiku a věnoval se svému bohu. Podobně Kierkegaard v okamžiku rozchodu s Reginou jako by měl před očima neustále onen paradox, který je obsahem Abrahamova života. Abraham neváhal obětovat Izáka a podobně Kierkegaard neváhal obětovat Reginu, ovšem od chvíle rozchodu po ní neustále toužil a věřil, že se mu zas vrátí. Vždyť přece i Abraham nakonec získal Izáka nazpět. Také Jób nakonec získal dvojnásobně vše, po čem toužil.“ (Olšovský, 2005, str. 11) Lze spekulovat, zda si Kierkegaard nevybral tento příběh i vzhledem ke svému problematickému vztahu k otci. Kierkegaard svou víru profiluje mimo jiné i na paradoxu mezních situací. Snad nejvíce mezní situací v životě každého člověka je smrt dítěte, o to horší je, pokud dítě usmrtíme vlastní rukou, a právě před tuto zkoušku byl postaven Abrahám. Proto vzhledem k tématu této práce pokládám za důležité věnovat pozornost právě tomuto Kierkegaardově rytíři víry.

Mladý muž dochází k závěru, že když by jednal Abrahám jakkoli jinak, než jednal v biblickém podání, zpronevěřil by se Bohu. Různými variacemi promyšlených verzí Abraháмова příběhu Kierkegaard dokazuje, že aby byl Abrahám rytířem víry, nemohl jednat jinak, než jednal, ačkoliv se nám při povrchním pohledu mohlo jevit, že jedná v rozporu se svým srdcem, rozumem i etikou. On však nejednal v rozporu se svým srdcem. Jednal právě v jeho souladu, protože Bůh je láska a lásku požaduje: „Bůh požaduje absolutní lásku.“ (Kierkegaard, 1993, s. 63) Láska vychází z našeho srdce a Abrahám jednal z víry a lásky k Bohu.

Kierkegaard vidí v postavě Abraháma jedinečného rytíře víry: „...Abrahám byl větší než všichni ostatní, veliký v síle, jejíž moc je bezmocností, veliký moudrostí, jejímž tajemstvím je šilenství, veliký nadějí, jež vyhlíží jako pošetilost, veliký láskou, jež je nenávistí k sobě samému.“ (Kierkegaard, 1993, s.16) Kierkegaard se táže, jaký je největší projev lásky. Odpovídá, že je to nenávidět sám sebe. Hříšnice, o které pojednává v *Třech pátečních pozvání k Večeři páně*, nenáviděla sama sebe. Kierkegaard doslova říká: „ona sama sebe nenáviděla: ona velice milovala.“ (Kierkegaard, 2000, s. 62) Pravdivým projevem milování je, že člověk zapomene sám na sebe. Proto hříšnice tolik milovala, protože v pláči pokání a doznání zapomněla sama na sebe. Kristus jí odpouští hříchy, protože projevila lásku. Každý, kdo zná lidské srdce, může podle Kierkegarda potvrdit, že se člověk ničeho tak zoufale nedrží jako hříchu. „A proto dokonale upřímné, hluboké, úplně pravdivé, zcela nešetřné doznání hříchu, to je dokonalá láska, takové doznání hříchu znamená velice milovat.“ (Kierkegaard, 2000, s. 76) Velikost člověka se odvíjí od předmětu jeho lásky, od toho, v co doufal a od toho, s kým v životě bojoval: „Kdo miluje sám sebe, bude veliký sebou samým, a kdo miloval lidi, stal se velikým oddaností; ten však kdo miloval Boha, převyšuje všechny ostatní.“ (Kierkegaard, 1993, s. 16) „... člověk, jenž miluje Boha bez víry, myslí jen na sebe, kdežto ten, kdo miluje Boha ve víře, myslí na Boha.“ (Kierkegaard, 1993, s. 32) Největší je ten, kdo miloval Boha, doufal v nemožné a kdo bojoval s Bohem a nakonec v něj uvěřil: „Ten, kdo uvěřil v Boha, je nade všechny.“ (Kierkegaard, 1993, s.16)

Kierkegaard klade důraz na odpovědnost jednotlivce před Bohem. Pouze niterná víra umožní individuu dostat se k Bohu. V *Celníkovi ze Tří pátečních pozvání k večeři páně* nám ukazuje, jak důležitý je osobní přístup k Bohu.

Kierkegaard čerpá z Lukášova evangelia (LK 18, 9 – 14), z příběhu o farizejovi a celníkovi. Farizej je líčen jako pokrytec, celník je upřímným věřícím. Jako praví křesťané si máme vzít příklad z celníka. Mezi křesťanstvem jsou však i tací pokrytci, kteří si zvolili za příklad celníka, zatímco se ve skutečnosti podobají farizejovi. K tomu, abychom se dostali k Bohu, co nejbliže, se musíme dostat co nejdále od ostatních lidí: „Celník stál docela vzadu. Co se tím chce říci: tím se chce říci, že stát sám, o samotě se sebou samým přes Bohem – tak jsi daleko, daleko od lidí a daleko od Boha, s nímž však jsi sám; neboť ve vztahu k člověku je to tak, že když s ním jsi sám, jsi mu nejbliže, a když jsou přítomni další, jsi dál ve vztahu k Bohu je to tak, že když jsou přítomni i další, zdá se ti, jako bys byl Bohu blíž, a teprve když s ním doslova jsi sám, tak zjistíš, jak daleko jsi.“ (Kierkegaard, 2000, s. 40, 41) Od lidí se musíme vzdálit z toho důvodu, že jakmile mezi jednotlivce a Boha někdo vejde, dostaneme klamné měřítko, měřítko lidského srovnávání. Proto musíme stát před Bohem osamoceni tak, jako stál před ním celník: „Byl sám, sám s vědomím vlastní viny a přečinu, on docela zapomněl, že kromě něho přece je mnoho dalších celníků; on jako by byl jediný. Nebyl se svou vinou sám přímo před spravedlivým člověkem, on byl sám před Bohem; ano to znamená být daleko. Neboť co je dál od viny a hříchu, než boží svatost – a pak, sám být hříšník, a být s ní sám: neznámá to být nekonečně daleko?“ (Kierkegaard, 2000, s. 43, 44) Celník se vrátil do svého domu ospravedlněn, protože obžaloval sám sebe, a právě to je v božích očích ospravedlnění.

Každý víru musí prožít sám za sebe, nikdo nás tomu nemůže naučit: „... autentické setkání s bohem nemůže být dáno jinak než na úrovni osobního rozhodnutí. Víra se nesděluje jinak než osobně, tedy otevřením se boží zvěsti, kterou bible přináší.“ (Umlauf, 2005, str. 298) Kierkegaardovými slovy: „... niternost je vyšší než vnějškovost...“ (Kierkegaard, 1993, s. 60) Opravdovou víru si musíme prožít sami za sebe, nikoli si ji nechat od někoho vysvětlovat: „Opravdový rytíř víry je svědek, nikdy učitel...“ (Kierkegaard, 1993, s. 69) a podobně i: „Nejvyšší vášeň člověka je víra a žádné pokolení zde nezačíná jinde než pokolení minulé. Každé musí začít od samého začátku; pokolení, jež přijde později, se nedostane dále než tam, kam se dostalo předcházející, pokud svůj úkol konalo věrně a nevzdalo se.“ (Kierkegaard, 1993, s. 106) Vášeň u Kierkegaarda chápeme jako zanícenost, intenzivní zaujatost, jako podmínku niterné víry: „Véra je „šťastnou vášní“, je podmínkou přístupu k paradoxní zbožnosti. Člověk

v představách Kierkegaardových nemůže vystačit jen s rozumem, s plochým rozumem je třeba se spíše „rozejít“. Víra odhaluje nepravděpodobnost, paradox a ve vášni víry ho podržuje. „„Sama víra je div, a vše, co platí o paradoxu, platí o víře.“ Tato kierkegaardovská víra je stejně paradoxní jako sám paradox, není pouhou záležitostí vůle nebo pouhého obratu rozumu.“ (Olšovský, 2005, str. 63) Kierkegaard v *Bázi a chvěni* říká, že víra začíná právě tam, kde myšlenka končí: „Véra je paradox, který je ve stavu udělat z vraždy svatý a bohulibý čin; je i tím paradoxem, který Abrahámovi Izáka vrací. Myšlenka se ho zmocnit nemůže, neboť víra začíná právě tam, kde myšlenka končí.“ (Kierkegaard, 1993, s. 46) Víra je něčím tak absurdním, že není v moci rozumu ji uchopit: „Absurdnost nepatří do diferencí v dosahu rozumu, není totožná s nepravděpodobností, s něčím nečekaným či netušeným.“ (Kierkegaard, 1993, s. 40) Jak již bylo předestřeno v úvodní kapitole věnované Sørenu Kierkegaardovi, Kierkegaard odmítá racionální uchopení víry, neboť převedení víry na pojem ještě neznamená, že jedinec víru uchopil: „Žádný zrak totiž není tak ostrý jako zrak víry, a přesto je víra, lidsky řečeno, slepá, neboť mysl, rozum je, lidsky řečeno, ono vidoucí, ale víra je proti rozumu.“ (Kierkegaard, 2000, s. 50) Víra pro něj znamená víc než rozum. Kierkegaardova víra jde proti rozumu. Z toho, že víra je směřována s rozumem nebo je za něj zaměřována, obviňuje Kierkegaard moderní filosofii: „Co moderní filozofie chápe pod vírou, je vlastně to, co nazýváme mínění, nebo co v denní řeči nazýváme myslet.“ (Kierkegaard, 2002, s. 94) „Rozum je ve víře odsunut do pozadí a může sloužit jen k určitému neadekvátnímu popisu mystérie víry. Víra se netýká podle Kierkegarda poznání.“ (Olšovský, 2005, str. 66) Důkazy jsou oblastí rozumu, teprve srdce volí víru: „Véra je volba...“ (Kierkegaard, 2002, s. 94) Teprve v subjektivním vášnivém zaujetí můžeme prožít pravdu víry: „Objektivní spekulace je tak na hony vzdálená autentické víře, která ví, že absolutní paradox nemůže být myšlen. Nevysvětlitelný paradox se dá jenom hluboce prožít v niternosti náležitě otevřeného jedince, skutečného rytíře víry. Rozhodnutí pro pravdu leží v samotné subjektivitě jedince. Věčná bytostná pravda se může k jedinci vztahovat, ovšem s velkým požadavkem na jeho existenci: „dále a dále jít v niternosti víry““ (Olšovský, 2005, str. 71)

Podle Kierkegaarda jen ten, kdo pochybuje, věří. Bez rizika není víry, čím více rizika, tím více víry.⁴⁰ Ke skoku víry musí mít jedinec odvahu: „Chci-li veškerou časnost uchvátit mocí absurdna, musím mít paradoxní a pokornou odvahu – a to je odvaha víry. Vírou se Abrahám Izáka nevzdal, vírou ho získal.“ (Kierkegaard, 1993, s. 42)

Poznání Boha spojuje s osobním prožitkem, protože Bůh je pro něj „osobní bytost“ (Kierkegaard, 2005, s. 95) „...Bůh je v nejužším slova smyslu osobnost...“ (Kierkegaard, 2005, s. 95) Víru potřebujeme k poznání sebe sama, protože tím, že poznáme sebe sama, se dostaneme do svého nitra a Bůh je niternou záležitostí každého individua. Jedná se o jakýsi reciproční vztah mezi vlastním já a Bohem: „Autentické, vlastní já spočívá podle Kierkegaarda právě ve vztahu já k svému bytostnému já a zároveň k bohu.“ (Olšovský, 2005, str. 60) Jinými slovy řečeno: Pouze vírou se můžeme stát opravdovou existencí. Bez Boha nemůžeme pocítit bytostnou existenci.⁴¹

„K tomu, aby se jednatel dostal do paradoxního stadia zbožnosti a uskutečnil sebe, je třeba rozhodujícího skoku víry; jen tehdy může realizovat svou skutečnou svobodu, uskutečnit v sobě syntézu časnosti a věčnosti, konečnosti a nekonečnosti, „pochopit“ paradox. Jeho nádheru spatří očima víry.“ (Olšovský, 2005, str. 70) Skoku víry přes propast nekonečna se Kierkegaard věnuje i ve *Svědčově deníku*, ve kterém je pasáž pojednávající o mladých dívkách, které se v lásce vrhají přes propast nekonečna. Pro dívku je představa nekonečna stejně přirozená jako představa, že láska musí být šťastná. Dívka je nekonečnem obklopena. Přejít do nekonečna je pro ni skokem. Skok dívky přes propast je půvabným vznášením se. Dívka se ke skoku nerozeběhne, to se neslučuje s její povahou. Když se přenesla přes propast je dívka krásnější než kdykoliv před tím. Dívka tímto skokem zvládá všechny pohyby nekonečna: „Její skok je vznášení. A když se přenesla na druhou stranu, klidně tam zůstane stát, není vyčerpaná námahou, je krásnější než jindy, je oduševnělejší a pošle nám na druhou stranu polibek.“ (Kierkegaard, 1994, s. 113) Skokem přes propast se dostává do jiné dimenze života. Tímto skokem její život nabývá vyšší kvality. Kierkegaard v tomto skoku vidí

⁴⁰ Bez rizika a pochybnosti by se nejednalo o autenticky prožívanou víru, ale o víru v pevně stanovená dogmata.

⁴¹ Bytostná existence je základní motiv existenciální filosofie.

analogii ke skoku víry. Víra je pro Kierkegaardův skok „do absurdna a nadějí v nemožnost.“ (Mikulová – Thulstrupová in: Kierkegaard, 1993, s. 246) „Skok ukazuje na paradoxní přechod z času do věčnosti. Zde je změna rodu nejen možná, ale dokonce nutná. Změna životní etapy se představuje ve formě zásadního obrácení ve skutku víry. Aktuálně daný život uvádí sám sebe na vyšší stupeň aktuality. Tak lze rozumět přechodu z nižšího stadia existence na vyšší.“ (Umlauf, 2005, str. 71)

Kierkegaard v *Bázi a chvění* na příkladu Abraháma několikrát ukazuje rozdíl mezi etickým a náboženským pojetím života. Hlavní rozdíl spočívá právě v přístupu k niternosti: „V etickém pojetí života je jedincovým úkolem, že se má zprostit určení niternosti a vyjádřit ji zevně. Když se tomu jedinec brání, ať už se mu třeba nechce, či ať se pokouší uniknout do niterného určení citu, nálady atd., prohřešuje se a prochází pokušením. Paradox víry je právě niternost, jež se vnějškově měřit nedá, niternost, která – a toho si všimněme – není totožná s niterností původní, ale je niterností novou.“ (Kierkegaard, 1993, s. 60) Kdyby se Abrahám rozhodl, že Izáka nezabije, zachoval by se eticky, ale potlačil by své nitro, ve kterém poznal, že rozhodnutí obětovat Izáka je správné a že mu Bůh Izáka nějakým způsobem vrátí. Etika je oproti víře věcí obecnou a platí v každém okamžiku. Etika má účel sama v sobě, a proto se dál nedostane. Etickým úkolem jedince je rušit vlastní individualitu a stávat se obecným. Jedinec se prohřešuje, jestliže se chce uplatnit proti obecnou, ale v náboženském stadiu by se jedinec naopak prohřešil, kdyby se proti obecnou neuplatnil: „Véra je paradoxní tím, že jedinec pro ni znamená více než obecno. To se však může stát jedině opakováním pohybu, totiž tak, že jedinec se z obecnou, jemuž náleží, nad obecnou izoluje.“ (Kierkegaard, 1993, s. 47, 48) To, že jedinec přesáhne obecnou, je paradox víry: „Véra je paradox právě proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecnou, že vůči němu uplatňuje právo, že mu není poddán, nýbrž nadřazen – avšak jen tehdy, jestliže se mu zprvu jakožto jedinec podřídí. Z prostředku obecnou se stává jedincem a je mu jakožto jedinec nadřazen; tj., jedinec má jakožto jedinec absolutní poměr k absolutnu.“ (Kierkegaard, 1993, s. 48) V oblasti víry není možné spojenectví s dalším individuem, buď se jedinec stane rytířem víry sám za sebe tím, že na sebe vezme paradox, nebo se jím prostě nestane vůbec: „V momentu osobního rozhodnutí se paradox absolutna dává aktuálně, tedy „pro mě“. Jednotlivec skutečně volí mezi oběma možnostmi: buď boha přijme,

nebo odmítne.“ (Umlauf, 2005, str. 59) Pravým křesťanem se můžeme stát pouze v osobním jedinečném vášnivě zaujatém vztahu k Bohu, který se nám dává poznat v osobě Ježíše Krista. Velice přesnými slovy to vyjádřil Václav Umlauf: „Paradox křesťanství, pro abstraktní reflexi neproniknutelný, předává svou pravdu pouze tehdy, je-li zkoumán tam, kde se zjevuje: v náboženském zanícení a v rozhodování víry prožívané v první osobě. Jednotlivý křesťan musí ve víře přijmout paradox inkarnovaného a poníženého boha. Taková víra se stává taktéž paradoxní a přebírá štafetu tajemství. Mystérium vtělení se stává mystériem osobní víry. Absolutní paradox boha v čase se stává relativním paradoxem subjektivní existence ve smyslu latinské *relatio*. Křesťan se rozhodnutím víry osobně a jedinečně spojuje se zjeveným absolutním paradoxem.“ (Umlauf, 2005, str. 77)

Kierkegaard v *Bázní a chvění* věnuje velký prostor odlišení tragického hrdiny od rytíře víry. Uvádím citaci, která nejprůkazněji objasňuje, v čem spočívá rozdíl mezi nimi: „Tragický hrdina sám na sebe rezignuje, aby vyjádřil obecno. Rytíř víry rezignuje na obecno, aby se stal jedincem.“ (Kierkegaard, 1993, s. 65) Rytíř víry je osamocen, být osamocen je hrůza, ale nebýt osamoceným jedincem, nebyl by rytířem víry.

Kierkegaard nás upozorňuje na skutečnost, že od Abraháma nemáme žádný žalozpěv, i když se jeho příběh může částečně jevit jako tragédie, není tomu tak. Abrahámův příběh je příběhem víry. V lidské přirozenosti je naříkat, ale mnohem „větší je uvěřit...“ (Kierkegaard, 1993, s.17) Trpící si často stěžuje v takovém smyslu, že ten, jenž ho chce utěšit, ho nezastoupí v trápení a že ho tak druhý člověk nemůže beze zbytku pochopit, když není na jeho místě. V tom má trpící pravdu. Hranice každého člověka je, že nemůže zcela zastoupit jiného člověka a nemůže ani stejně cítit. Pravdu však nemá trpící v tom, že pro trpící není žádné útěchy. Trpící může útěchu najít v Bohu. Soucítí si nemá dělat nárok, že by mohl zcela druhého zastoupit a trpící nemá od soucítícího žádat nemožné, neboť jediný, kdo nás dokáže zcela zastoupit v našem utrpení je Ježíš Kristus. Ježíš Kristus je zcela jistě soucitný, neboť právě ze soucitu sám na sobě zakusil utrpení: „Kristus tě zcela zastoupil. Byl Bohem a stal se člověkem – takto tě zastoupil.“ (Kierkegaard, 2000, s. 16) Kristus nás právě proto zastoupil, aby nás dokázal opravdově utěšit. Kdežto lidský soucit se často zalekne a zůstane stát na druhém břehu nebo k nám přijde jen na bezpečnou vzdálenost. Nejvíce trpí ten, kdo nemá jinou útěchu, než že utěšuje druhé. Takto je to i s Ježíšem Kristem. Jeho jedinou útěchou bylo utěšovat druhé.

Jestliže je trpící přesvědčen, že jej v jeho trápení nemůže nikdo zastoupit, má začít utěšovat druhé: „Byla-li to pravda, že vůbec nikdo tě nedokáže zastoupit, nu dobrá, tak to dokaž; pak ti zbývá jen jedno, buď sám tím, který utěšuje jiné. Toto je jediný důkaz, který lze uvést pro to, že je pravda, že tě nikdo nedokáže zastoupit.“ (Kierkegaard, 2000, s. 24)

„Kristus byl pro Kierkegaarda bohočlověkem, tím okamžikem, jímž vstoupila věčnost do času, a člověku tak byla nabídnuta možnost vztahovat se v čase k věčnému. Setká-li se člověk s absolutním paradoxem Krista v okamžiku víry, je to podle Kierkegaarda pro něho největší štěstí. Tehdy zároveň vskutku dosáhne sebe. Člověk takto v okamžiku víry dosahuje nejvyššího stádia existence, může se stát následovníkem, současným Kristovým.“ (Olšovský, 2005, str. 12, 13) Jakoby ten, kdo uvěří, se stal věčným a prožíval věčnost v jedinečném okamžiku své existence: „V okamžiku víry věčnost jako by pronikla do existence jednotlivého člověka.“ (Olšovský, 2005, str. 66) „Paradox víry se skládá ze dvou rozdílných tajemství: spojení času a věčnosti, vtělení boha do lidské osoby.“ (Umlauf, 2005, str. 239) Volně plynoucí homogenní chronos je v okamžiku víry prolomen kvalitativně odlišným okamžikem – kairem: „Transcendentálně pojatou temporalitu můžeme symbolizovat řeckým pojmem chronos, odkazujícím na lhostejně plynoucí linearitu časového proudu, základ syntetického poznání. Časovost okamžiku nabytého smyslem pro existujícího jednotlivce – v řecké terminologii zvaného kairos, ... Smysluplný čas vyjadřuje plnost přítomnosti, kdy se existence uchopuje, a tím i rozumí sama sobě ve výkonu tohoto uchopení.“ (Umlauf, 2005, str. 123)

Vraťme se nyní od Ježíše Krista zpět k postavě Abraháma. Bůh Abrahámovi zvěstoval, že mu dá potomka. I když potomek stále nepřicházel, Abrahám dále věřil, neboť kdyby začal pochybovat, byl by se tím vzdal božího zaslíbení. Abrahám se stal otcem víry, protože si zachoval své přání, i když se ho už vzdal: „Je velké sahat po věčnosti, ale větší je uchovat si časnost, i když ses jí už vzdal.“ (Kierkegaard, 1993, s. 17) „Kdo však věří, zachová si věčné mládí.“ (Kierkegaard, 1993, s. 18) Víra zachovala Abrahámovi a Sáře mládí a schopnost přát si nemožné. Abrahám měl však před sebou ještě další zkoušku víry. Po tolika letech ho Bůh vyslyšel a dal mu syna a nyní po krátkém období štěstí má sám zničit to, na co tak dlouho čekal? Pro Kierkegaarda je Abrahám Bohem vyvolený, protože mu Bůh uložil takovou přetěžkou zkoušku: „A přece byl Abrahám Božím vyvoleným a sám Pán mu tuto zkoušku uložil.“ (Kierkegaard, 1993, s. 18)

Abrahám věřil vírou, která byla tou nejzazší možností víry. Abrahám věřil pro tento život. Jeho víra byla vírou, „jež svůj předmět na nejvzdálenějším obzoru pouze tuší, avšak je od něho oddělena zející propastí zoufalství. Abrahám však věřil právě pro tento život, že má na zemi zestárnout, že bude lidmi ctěn, v rodě požehnan a připomínán v Izákovi...“ (Kierkegaard, 1993, s.19) Tento rytíř víry věřil v nemožné. Mohl se zachovat tak, že by obětoval Bohu svůj vlastní život a jistě by býval světem veleben. „Ale být obdivován je něco jiného, než stát se vedoucí hvězdou, zachraňující člověka v úzkosti.“ (Kierkegaard, 1993, s. 20) Mohl volit řešení své mezní situace v etické rovině, Abrahám však odvážně zvolil řešení v rovině kvalitativně vyšší – v rovině víry.

Abrahám se odvážil vztáhnout na svého syna ruku, protože věřil, že pro Boha není žádná oběť těžká. Příběh o Abrahámovi na nás zapůsobí tak, že z lásky k Bohu chtěl obětovat to nejlepší a nejcennější, co měl. To je pro Kierkegaarda v pořádku, je však pro něj nedostatečné, že se z toho příběhu vynechává úzkost: „Z etického hlediska o Abrahámovi tvrdíme, že jej chtěl obětovat. Právě v tomto rozporu spočívá úzkost, pro niž člověk oka nezamhouří – ale Abrahám by bez úzkosti nebyl tím, čím je.“ (Kierkegaard, 1993, s. 26) Člověk si musí prožít existenciální situaci, dostat se až na dno svého nitra, aby v něm našel odvahu věřit v nemožné. Bůh se nám otevírá v bytostné zkušenosti, v hlubokém prožitku úzkosti a nicoty - v existenciálním zážitku: „Zoufalství jako duchovní záležitost týkající se člověka jako by dláždilo samu cestu k věčnosti a bohu.“ (Olšovský, 2005, str. 61) Bez existenciálního zážitku se k Bohu nedostaneme.

Při uvažování o Abrahámovi se Kierkegaard přiznává, že přes veškerou vášnivou zaujatost není schopen k němu plně proniknout: „Padám zpět, kdykoli jej chci dosáhnout – přede mnou se otevírá paradox.“ (Kierkegaard, 1993, s. 29) Kierkegaard Abraháma nedovede následovat, může ho jen obdivovat. Není tím opravdovým věřícím, který by byl s to Abrahámův paradox pochopit: „Proto si víru nepředstavuji jako něco nepatrného, právě naopak, je věcí nejvyšší.“ (Kierkegaard, 1993, s. 29) A o pár stran dále dodává: „Poslední pohyb, paradoxní pohyb víry, provést nedovedu, i kdybych chtěl, i kdyby to třeba byla moje povinnost. Smí-li se člověk k tomu přiznat, je jeho věc. Záleží na jeho vztahu k věčné bytosti, k předmětu jeho víry, zda si o tom bude smět ujednat přijatelnou úmluvu. Pohyb nekonečné rezignace může vykonat každý, já sám prohlásím za zbabělce toho, kdo by si namlouval, že to nedokáže. Ale s vírou je tomu jinak.

Nikdo nesmí lidem namlouvat, že víra je malá a snadná věc; je to naopak věc ze všech největší a nejtěžší.“ (Kierkegaard, 1993, s. 45) Kierkegaard nám odhaluje své nitro, když se svěřuje, že nedokáže provést pohyb víry, že se neumí slepě vrhnout do absurdna. K takovému činu mu chybí odvaha. Opravdový pohyb víry téměř nikdo provést nedokáže.

K tomu, aby se Abrahám odvážil Izáka obětovat, musel nesmírně milovat Boha i svého syna. Abrahám „věřil silou absurdna“. „Připravovaná oběť je zkouškou Abrahámovy víry: ta bude úplná jen tehdy, bude-li Abrahám ochoten poslechnout boží výzvu a obětovat syna. Tím dokáže, že miluje boha víc než svého syna. Láska k bohu a podřízení se jeho vůli je absolutní telos, vedle něhož obvyklé normy a zákony etiky musí jít stranou. Zde stojíme podle Kierkegaarda před paradoxem, který vylučuje jakékoliv zprostředkování.“ (Olšovský, 2005, str. 52, 53) „Zde nemohlo být řeči o lidských výpočtech. Bylo to od Boha absurdní, že to od něho žádal a v příštím okamžiku zase požadavek odvolal. Abrahám vystoupil na horu a věřil ještě ve chvíli, kdy se zaleskl nůž – věřil, že Bůh nebude Izáka chtít. Jistě byl překvapen, jak to dopadlo, zatím však dvojitým pohybem dosáhl původního stavu, takže mohl Izáka přijmout s ještě větší radostí, než s jakou ho přivítal poprvé.“ (Kierkegaard, 1993, s. 31) Bůh tak daroval Izáka Abrahámovi dvakrát: „Díky víře odloučené od jakékoliv intelektuálního zdůvodnění, bůh dává Abrahámovi syna nazpět – silou absurdna. Důležitou roli hraje postoj absolutního odevzdání, s nímž je oběť ve víře nabídnuta.“ (Umlauf, 2005, str. 174)

Abrahám se svým činem dostal za etiku, měl telos mimo ni. Abrahámův čin nemá k obecně žádný vztah, jedná soukromě. Abrahám je „veliký ctností čistě osobní.“ (Kierkegaard, 1993, s. 51) „Abrahám jedná silou absurdna, a právě to je absurdní, že jako jedinec stojí nad obecnem.“ (Kierkegaard, 1993, s. 50) Abrahám jako individuum přerostl svým jednáním obecně. Zde se nejedná o etické hledisko ve významu mravnosti. Abrahám se do svého činu pouští kvůli Bohu a kvůli sobě samému. Abrahám svým činem teleologicky suspenduje etiku. Nikdo nedosáhne velikosti tím, co se mu přihodí, ale svým činem.

„Véra je Kierkegaardovi rozhodujícím výrazem existenciálního patosu. V niternosti víry nachází existence svůj vztah k absolutnímu paradoxu. Absurdno je uchopeno vášnivostí nekonečné víry, kdy „duše je zachraňována radostně a vítězně proti rozumu“. Pro rozum je paradox absurdností. Rozum u Kierkegaarda platí jen v určitém ustaveném řádu, v určité gramatice skutečnosti s jejím odtud

vytvářajícím smyslem. Kierkegaard však přijímá paradox zjevení a inkarnace, přijímá logiku „šilenství“. Víra je Kierkegaardovi něčím jsoícím nad rozumem.“ (Olšovský, 2005, str. 145)

Ažkoliv Pascal a Kierkegaard představují dva z nejvlivnějších filozofů 18. a 19. století, jejich filozofie nebyla ani u jedné z rybných filosofických tradic systematická. Není to systematická filosofie tak, jak ji rozumíme v rámci německé klasické filosofie. Pascalovy „Přemýšlenky“ a Kierkegaardovo *„Buď - Anebo jsou oceňovány nejen jako významná filozofická díla, ale výsoké hodnocena je i jejich timétocká, intertextivní kvalita. Kierkegaard věru ve filosofii odmítá zejména poukazem na Hegelovu filosofii, sám o sobě v předmluvě k *„Bázi a slohu pise, že není systematickem.**

Jeich nersystematicčnost souvisí s tím, že oba odmítali rozumové postupování jako jedinou správnou cestu. Tak, jak se Pascal všírá v „nirgorní“ „Boha filosofů“ ve prospěch „Boha Abraháma, Izáka a Jakoba“, tak Kierkegaard odmítá, aby se ve věci víry, ze které se vášnivě vyvíjí, rozumový, nelyky vědec systematick a bezútěšný vykladač jehožto, že rozum se, jak u jeho díla bude dit a že ani tato rozumová systematického analyzování neodradí. Blaise Pascal je v tomto ohledu v tom, že víra není záležitostí rozumu. Kierkegaard s rozmanitým o možnost, lidé řešit a rozumovat. Kierkegaard spekulativní filosofie, ordo, ut intelligatur, rozumem, nelyky naše intelligere jakožto nepotřebné, uměřené. Kierkegaard ví, že rozum nikdy *„quis ausus ex fide vivit (spravedlivý z víry žije)“*. Přirozeně ví, že víra, co není z víry, je bláh. Poučova, ne se se rozumem, ale, ne se, si nepřijí, - pouze víra může být zdrojem blaženosti a pravdy. Víra je nedoznané, nebere ohledy. Víra nazyvá víru k tomu, a obě víra jak víra. A jestliže spekulativní filosofie vychází z fakta, že rozumem je jak, rozum a nebytné, tak filosofie existenciální, která víru přebírá všechny *„Abrahám věřil a proto uposlechl, když byl povolán, aby šel do země, kterou mu dovedl za dítě, a vydal se na cestu, o které bylo řeč“* (Za 11, 8) a přitom došli do země zaslíbené, nepřítelujeme věřit. Pak věřícího Cořka, který zaslíbená neexistuje. Země zaslíbená je tam, tak, jak víra, tak se zaslíbená.

Závěr

Ačkoliv Pascala i Kierkegaardova považujeme za přední osobnosti filosofie, jejich filosofie nebyla ani u jednoho typickou filosofií své doby. Dílo obou filosofů není systematické. Není to systematická filosofie tak, jak ji známe v podobě např. německé klasické filosofie. Pascalovy *Listy venkovanovi* stejně jako Kierkegaardovo *Bud - Anebo* jsou oceňovány nejen jako význačná filosofická díla, ale vysoce hodnocena je i jejich umělecká, literární kvalita. Kierkegaard systém ve filosofii odmítá zejména poukazem na Hegelovu filosofii. Sám o sobě v předmluvě k *Bázní a chvění* píše, že není systematikem.

Jejich nesystematičnost souvisí s tím, že oba odmítají rozumové poznání světa jako jedinou správnou cestu. Tak, jako se Pascal zříká v memoriálu „Boha filosofů“ ve prospěch „Boha Abraháma, Izáka a Jákoba“, tak Kierkegaard odmítá, aby se ve věci víry, ze které se vášnivě vyznává ve svých dílech, chopil nějaký vědec systematik a budoucí vykládač jeho díla. Kierkegaard předpověděl, že se tak u jeho děl bude dít a že ani tato poznámka dozajista učence od systematického analyzování neodradí. Blaise Pascal i Søren Kierkegaard by se jistě shodli v tom, že víra není záležitostí rozumu: „Existenciální filosofie je boj víry s rozumem o možnost, lépe řečeno o nemožnost. Kierkegaard neříká spolu se spekulativní filosofií: *credo, ut intelligam* (věřím, abych rozuměl). On odhazuje naše *intelligere* jakožto nepotřebné, umrtvující. Kierkegaard připomíná prorokova⁴² slova: *iustus ex fide vivit* (spravedlivý z víry bude živ). Připomíná slova apoštolova: vše, co není z víry, je hřích. Pouze víra, na nic se neohlížející, nic „neznající“ a znát si nepřející, - pouze víra může být zdrojem Bohem stvořených pravd. Víra se neptá, nedotazuje, nebere ohledy. Víra pouze vyzývá k tomu, z jehož vůle jest vše, co jest. A jestliže spekulativní filosofie vychází z faktu a ze samozřejmostí a přijímá je jako nutné a nezbytné, pak filosofie existenciální skrze víru překonává všechny nutnosti. „Abrahám věřil, a proto uposlechl, když byl povolán, aby šel do země, kterou měl dostat za úděl; a vydal se na cestu, ačkoli nevěděl, kam jde.“ (Žd 11,8) Abychom došli do země zaslíbené, nepotřebujeme vědění. Pro vědoucího člověka země zaslíbená neexistuje. Země zaslíbená je tam, kam přišel věřící; stala se zaslíbenou,

⁴² Šestov chybně používá slova prorok. Jedná se o slova apoštola Pavla, které užívá i Martin Luther.

protože tam přišel věřící: certum quia impossibile (jisté protože nemožné).“ (Šestov, 1997, s. 92)

Pascal i Kierkegaard velmi tvrdě kritizují církev. V případě Pascala se jedná o kritiku Tovaryšstva Ježíšova. Kierkegaard kritizuje dánskou státní luterskou církev. Ve své podstatě zaměřují kritiku identickým směrem. Pascalovi se nelíbí propagované učení molinismu a jezuitská kasuistika, která v praxi vede k tomu, že jezuité hledají co největší množství výjimek, kdy lze beztrestně hřešit a při tom zůstat „bez viny“. Za touto snahou vidí zájem připoutat k sobě, co největší množství křesťanů, a tím získání co největší moci. Z toho viní i Kierkegaard církev v Dánsku. Dánská církev má zájem na tom, aby se ke křesťanství hlásil co největší počet lidí a aby se tito lidé nedozvěděli, co je pravým křesťanstvím. Kněží, kteří byli v Dánsku placeni státem, tak mají finanční zájem na velkém množství věřících.

Církvi jde především o množství věřících, a nikoli o kvalitu prožívaného křesťanství. To je hlavní problém, který Pascal i Kierkegaard jezuitům a luterské církvi vytýkají. Dánskou církvi je upřednostňována masovost před individuálním prožitkem víry, který je tou správnou cestou k Bohu. S Bohem se mohou setkat jedině osobně, sám za sebe.: „...autentické setkání s bohem nemůže být dáno jinak než na úrovni osobního rozhodnutí. Víra se nesděluje jinak než osobně, tedy otevřením se boží zvěsti, kterou bible přináší.“ (Umlauf, 2005, str. 298) Opravdový věřící se od křesťanstva odlišuje tím, že snese osamění. Křesťanstvo se rádo schová v anonymním davu. Křesťanstvo neumí přijmout samotu, má z ní panickou hrůzu, protože v samotě si člověk snáze uvědomí vlastní konečnost a dostane strach z nicoty. Strach zůstat sám se sebou nacházíme i v Pascalově fragmentu, ve kterém hovoří o zábavě a rozptýlení jako o formě útěku před sebou samým: „Jediné, co nám v našich bédách poskytuje útěchu, je rozptýlení, a přitom je samo naší bídou největší. Vždyť právě rozptýlení je to, co nám nejvíce brání myslet na sebe, a z něho pochází, že na sebe bezděčně přivoláváme zkázu. Nebýt jeho, zmocnila by se nás nuda a ta by nás pobízela hledat spolehlivější cestu, jak bídě uniknout. Jenomže rozptýlení nás upoutá a neznatelně nás vede k smrti.“ (Pascal, 1973, s. 146, 147, V)

Kierkegaard, Pascal i jansenisté horlivě vyzývají k návratu k prvotnímu křesťanství Nového zákona. Křesťanství Kierkegaardovy doby je pojímáno jako poklidná cesta životem, která má věřícímu zaručit blažený posmrtný život. Pro Pascala i Kierkegaarda opravdové křesťanství představuje boží nárok na

proměnu našeho života, která spočívá v přijetí víry. Tuto víru se nemůžeme naučit, nelze na ni s plnou autenticitou přistoupit na základě racionálního zdůvodnění. Pro tuto víru se musíme vnitřně rozhodnout, niterně se s ní ztotožnit, musíme provést existenciální skok víry, skok do nezajištěnosti. Mám jen dvě možnosti buď se pro víru rozhodnu, nebo věřit nechci. Skoku víry se prokazatelně věnuje i Søren v Kierkegaard v oné již zmiňované pasáži ve *Svědcově deníku*, která pojednává o mladých dívkách, které se v lásce vrhají přes propast nekonečna. Rozhodnutí víry mohou provést jedině sám za sebe jako individuum. Proto také oba myslitelé kladou takový důraz na subjektivní poznání. Pascal jako vědec zjišťuje, že jsou oblasti, oblasti srdce, ve kterých nám rozum nepomůže, nemá v nich co dělat. Přistupuje tak k poznání „srdečnímu“. Kierkegaard podobně dává přednost subjektivnímu poznání před poznáním objektivním: „Subjektivní existence je svou povahou výsostně individuálním aktem, jehož transcendence staví nepřekročitelný limit abstraktnímu myšlení.“ (Umlauf, 2005, str. 68) Před Bohem stojíme osamoceni, v hraniční situaci se nelze spoléhat na objektivní pravdy: „Autentický život může prožívat každý, kdo odhodlaně vkročí do volby. Pokus se tento krok nadto snaží reflektovat, stává se subjektivním myslitelem.“ (Umlauf, 2005, str. 133)

Kierkegaard stejně jako Blaise Pascal nesouhlasí s církevními dogmaty, podle něj popírají pravou podstatu křesťanství: „Dogmaty zabezpečili se proti všemu, co se jen s troškou pravdy mohlo nazvat křesťanským vzorem...“ (Kierkegaard, 2005, s. 104) Jimi pojímaná víra jako rozhodnutí se pojí s evangeliem Nového zákona, s osobností Ježíše Krista. Sama existence Ježíše Krista je paradox: „Ježíš z Nazareta, syn Marie a boží syn, představuje absolutní paradox a maximální pohoršení z rozumu. Zemřel, vstal z mrtvých a jeho monumentální oslavená existence se fenomenálně projevuje tím, že božský nárok vztažený k jeho osobě vzbuzuje stále nové pohoršení a tím nutí ke stále nové volbě.“ (Umlauf, 2005, str. 199) K Ježíši Kristu upínají tedy pozornost nejen jako k osobnosti, ve které se počíná křesťanství, ale i jako k bytosti, ve které se zjevuje paradox víry: „Inkarnace přináší maximální plnost okamžiku (paradox věčnosti v čase) spojeného s maximální plností existence jedné konkrétní historicky dané osoby (paradox bohočlověka). Vztah ke dvojímu paradoxu určuje konstituci věřícího křesťana.“ (Umlauf, 2005, str. 240) Ježíš Kristus pro oba myslitele představoval manifestaci Boha v člověku, paradox spojení okamžiku s věčností a naději navzdory nezajištěnosti.

Další postavou víry jako paradoxu, jež oba myslitele spojuje, je Abrahám. Pascal se ve svém memoriálu vyznává z obdivu k Abrahámovi a odmítá Boha filosofů a vědců⁴³. Abrahámovi se zjevil Bůh jako nárok jako výzva, před kterou se nelze schovat nebo utéct. Člověk, ačkoliv rozumově boží nárok odmítal, tak nemohl volit jinak než víru. Aby se Abrahám byl ochoten podrobit boží výzvě, musel Boha milovat víc než sám sebe. Kierkegaard chápe lásku k Bohu jako čistou a nesobeckou. Největší projev lásky k Bohu je, že člověk zapomene na své vlastní, často sobecké zájmy. O lásce k Bohu hovoří Kierkegaard jako o panensky čistém plamenu. Rovněž Pascal, v memoriálu, přirovnává víru a lásku k Bohu k o ohni, kterým je uchvácen. Abrahám je, jak jsme poznali z *Bázně a chvění*, pro Kierkegaarda klíčovou postavou. Kierkegaard v *Bázní a chvění* odmítá spojování víry s filosofií: „Filozofie jedná nepoctivě, když víru haní a chce ji vyměnit za něco jiného. Filozofie víru nemá a nemůže ji dát, má však sama sobě rozumět a vědět, co nabídnout může. Nemá lidem víru brát, jak kdyby byla bezcenná.“ (Kierkegaard, 1993, s. 29)

Shrneme-li tedy všechny podstatné aspekty, jež měly určují vliv na vyprofilování pojetí víry jako rozhodnutí, dojdeme k závěru, že se v podstatě ve stejné podobě vyskytují u obou filosofů a že zároveň tyto aspekty vyústily v základy existenciální filosofie.⁴⁴

Jedná se především o vyzdvihnutí individuálního prožitku víry v protikladu s masovostí běžného praktikování křesťanské víry, což v existenciální filosofii vyústilo v chápání existence jakožto individuální existence každého člověka, která je způsobem bytí člověka.

Odmítání rozumu ve věcech víry vyústilo k pojetí pravdy jako subjektivní kategorie. Opět se dostáváme k existenciální filosofii, která je fascinována subjektivitou.

Autenticky prožitý život Pascal i Kierkegaard spojují s činem, protože teprve činy ustavíme svou vlastní existenci. Odraz aktivity individua v existenciální filosofii je, že existence není chápána staticky, náš život se neustále proměňuje, je

⁴³ „Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, Ne filosofů a vědců. Jistota, jistota. Cit, radost, mír. Bůh Ježíše Krista *Boha mého a Boha vašeho*.“ (in: Masaryk, 1998, s. 69, 70)

⁴⁴ Pojetí víry jako paradoxu vykristalizovalo v proudu německé protestantské teologie, konkrétněji u D. Bonhoeffera, R. Bultmanna, H. Brauna a P. Tillicha.

proměňován našimi činy. Existence „je bytím v čase.“ (Störig, 2000, str. 445)
„Následování boha vtěleného do času zve k autentické existenci ve smyslu Kristova
poselství. Realismus volby vede ke skoku existence do hlubší aktualizaci života.“
(Umlauf, 2005, str. 73)

Lidé pociťují úzkost z nicoty, která je na jistou dobu ošálena rozptýlením,
ale překonat ji lze jedině skokem víry. Teprve prožitkem mezních – existenciálních
situací (Jako tomu bylo např. v Abrahámově příběhu.) naplňujeme svou vlastní
existenci.

Existenciální přístup znamená, že naše nejzávažnější výpovědi činíme
„v rovině bytostného osobního zaujetí a nasazení“. (Funda, 1997, str. 31)

Použitá literatura:

Pramenná literatura:

- KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. Praha: Svoboda, 1993, ISBN 80-205-0360-9.
- KIERKEGAARD, S. *Nácvik křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, ISBN 80-7325-004-7.
- KIERKEGAARD, S. *Okamžik*. Druhé upravené vydání. Praha: Kalich, 2005, ISBN 80-7017-015-8.
- KIERKEGAARD, S. *Svědčův deník*. Druhé vydání. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0452-X.
- KIERKEGAARD, S. *Tři páteční pozvání k Večeři páně: Velekněz. Celník. Hříšnice*. Praha: Kalich, 2000. ISBN 17-8017-517-6.
- MASARYK, T. G. Blaise Pascal, jeho život a filosofie. In *Přednášky a studie z let 1882-1884*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998. ISBN 80-86142-04-3.
- PASCAL, B. *Listy proti jesuitům*. Praha: Nákladem knihtiskárny J. Hencla Gutenberg, 1926.
- PASCAL, B. *Listy venkovanovi*. In: HORÁK, P. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985.
- PASCAL, B. *Myšlenky*. Praha: Odeon, 1973.

Sekundární literatura:

- BERKA, K.; ČECHÁK, V., ČÍŽEK, F. aj. *Filosofický slovník*. Praha: Svoboda, 1985. ISBN 25-012-85.
- Bible svatá. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle posledního vydání kralického z roku 1613*. Praha: Česká biblická společnost, 1994. ISBN 80-8510-06-09.
- BOER DE T. *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*. Benešov: Eman, 2003. ISBN 80-86211-23-1.
- FUNDA, O., A. *De profundis*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1997. ISBN 80-86039-31-5.

- FUNDA, O., A. *Mezi vírou a racionalitou*. Brno: Nakl. L. Marek, 2003. ISBN 80-86263-39-8.
- GARDINER, P. *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996. ISBN 80-7203-004-3.
- GILSON, É., A. *Bůh a filosofie*. Praha: ISE, edice OIKÚMENÉ, 1994. ISBN 80-85241-65-X.
- HORÁK, P. *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad, 1985.
- HORYNA, B.; ŠTĚPÁN, J.; BLECHA, I. *Aj. Filosofický slovník*. 2. aktualizované vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- JUREČKA, R. *Pascal a novověk*. Brno, 1999. Disertační práce; Teze k disertační práci v oboru filozofie. Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Vedoucí práce P. Horák.
- JUREČKA, R. Pascalův argument sázky. *Filosofický časopis*, 2000, roč. 48, č. 4, s. 541-556.
- MAJOR, L. *Dějiny poklasické filosofie v 19. a na počátku 20. století*. Praha: Karolinum, 1991. ISBN 80-7066-462-2.
- Malý bohovědný slovník*. Praha: Česká katolická charita, 1963.
- MASARYK, T. G. Blaise Pascal, jeho život a filosofie. In *Přednášky a studie z let 1882-1884*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998. ISBN 80-86142-04-3.
- Masarykův slovník naučný: Lidová encyklopedie všeobecných vědomostí*. 4. díl, s. 1012, Praha: Nákladem Československého kompasu. Tiskařské a vydav. akc. Spol. v Praze, 1929.
- Masarykův slovník naučný: Lidová encyklopedie všeobecných vědomostí*. 3. díl, s. 761, Praha: Nákladem Československého kompasu. Tiskařské a vydav. akc. Spol. v Praze, 1927.
- NEFF, V. *Filosofický slovník pro samouky neboli Antigorgias*. 2. rozšířené vydání. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 23-031-93.
- NOVOTNÝ, J. *Descartes a Pascal – svár rozumu a srdce*. [online]. 2006. [cit. 2006-09-29]. Dostupné na WWW <<http://www.physics.muni.cz/kof/clanky/descapas.pdf>>
- OLŠOVSKÝ, J. *Kierkegaard: Niternost a existence. Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha: Akropolis, 2005. ISBN 80 – 86903 – 08 – 7.
- ROHDE, P., P. *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-29-8.
- ROUSSEL, A. *Filosofický slovník*. Praha: EWA Edition, 1994. ISBN 80-85764-07-5.

STÖRIG, H., J. *Malé dějiny filosofie*. 7. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství s. r. o., 2000. ISBN 80-7192-500-2.

ŠESTOV, L. *Kierkegaard a existenciální filosofie (výbor statí)*. Praha: OIKÚMENÉ, 1997. ISBN 80-86005-44-5.

THULSTRUPOVÁ MIKULOVÁ, M. *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti: Ekumenický příspěvek*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-056-X.

TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení (Od Thaleta k Rousseauovi)*. Praha: COWI, 1996. ISBN 80-901588-4-6.

UMLAUF, V. *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-064-0.

Universum. Všeobecná encyklopedie. 7. díl, s. 158 Praha: Euromedia Group ; Odeon, 2001, ISBN 80-207-1069-8.

Ústřední knih.Pedf UK



2592070241